This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

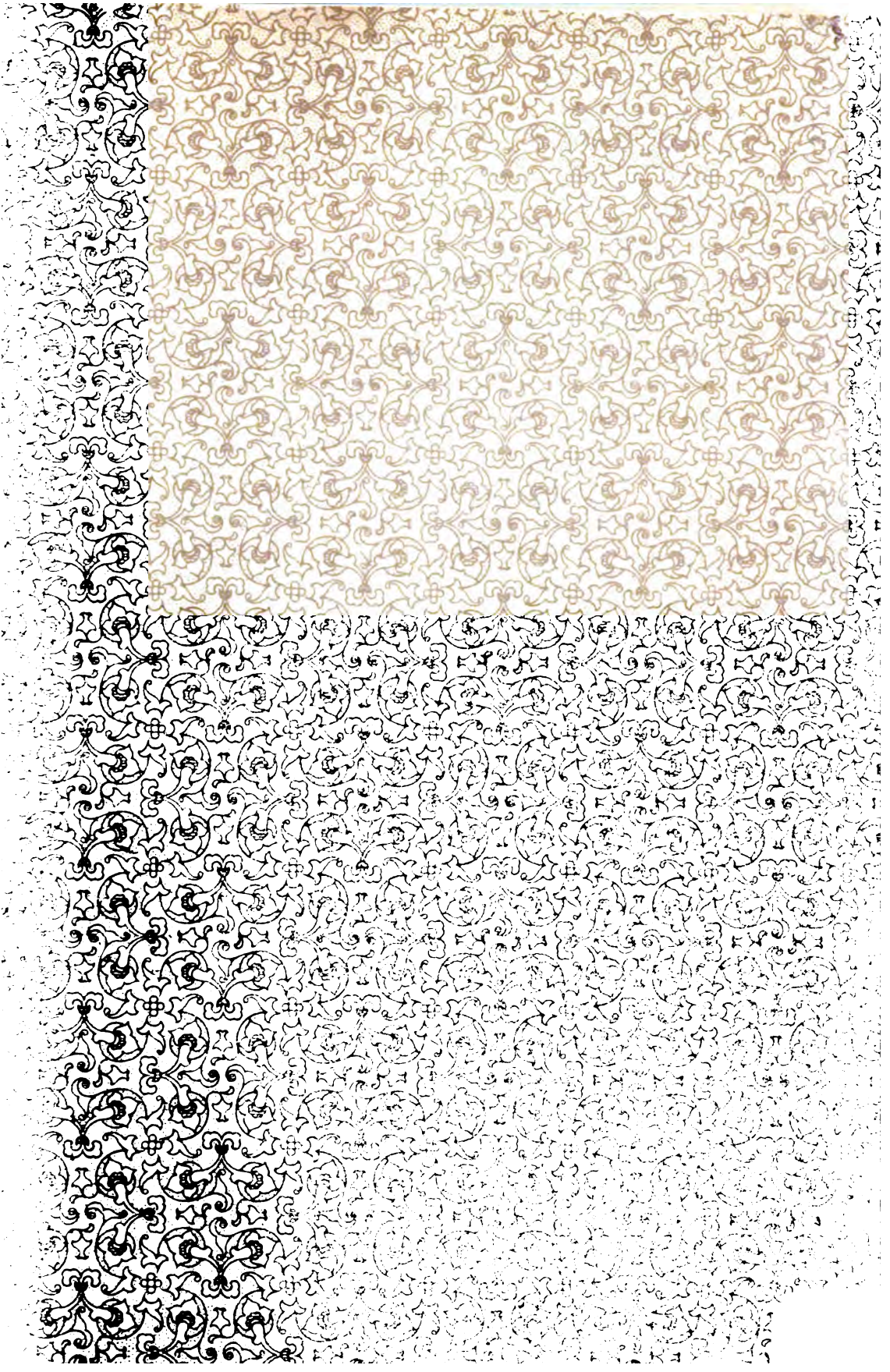
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY
MDCCCCX
CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS



Handkommentar

zum

ALTEN TESTAMENT.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

herausgegeben von

D. W. Nowack,
o. Prof. d. Theol. in Strassburg i. Els.

II. Abtheilung. *Die poetischen Bücher*, 2. Band.

Die Psalmen

übersetzt und erklärt

von

D. Frdr. Baethgen,
o. Prof. d. Theol. in Greifswald.

Göttingen,
Vandenhoeck & Ruprecht.
1892.

Preis 8 Mk. 20 Pf.; gebunden 10 Mk.
Gediegene Einbanddecken sind zum Preise von 1 Mark durch alle

Alle Rechte vorbehalten.

45, 415

391
HANDKOMMENTAR
BAETHGEN

Einleitung.

I. Name, Einteilung, Inhalt.

Im Text des alten Testaments findet sich kein gemeinsamer Name für die Psalmen und das Psalmenbuch, sondern nur verschiedene Bezeichnungen für verschiedene Arten von Liedern wie מִזְמוֹר, שִׁיר u. ä. in den Überschriften der einzelnen Psalmen; vgl. hierüber § 3. Im synagogalen Sprachgebrauch und in den Ausgaben der Bibel ist die gemeinsame Bezeichnung סֵפֶר תְּהִלִּים, oder nur תְּהִלִּים, contrahirt תִּלִּים, mit aramäischer Pluralendung תִּלִּין. Diese Bezeichnung kennt bereits Origenes bei de Lagarde (Novae Psalterii graeci editionis specimen, in den Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 33. 1886), wonach das Buch *κατ' Ἑβραίους* genannt wurde *Σεφαρθελλείμ* d. i. סֵפֶר תִּלִּים; ähnlich Hippolytus ibid. *Σέφρα θελείμ*, wofür *Σεφαρθελείμ* zu lesen sein wird, und Hieronymus im Psalterium iuxta Hebraeos *sephar tallim*. Der Singular תְּהִלָּה »Lobgesang« findet sich in der Überschrift von Ps. 145,1, der regelrechte Plural תְּהִלּוֹת z. B. Ex. 15,4 Ps. 22,4; der masculinische Plural תְּהִלִּים ist in übertragenem Sinne gebraucht, d. h. das Wort soll dazu dienen, nicht den Inhalt, sondern die äussere Verwendung der Lieder zu bezeichnen (de Lagarde, Erklärung hebräischer Wörter 23, vgl. Ges. 87,3 Anm.). סֵפֶר תְּהִלּוֹת ist »ein Buch der Gesänge«, סֵפֶר תְּהִלִּים »ein Gesangbuch«. Durch diesen Titel wird die Bedeutung des Psalmbuches treffend ausgedrückt: es ist die amtliche Sammlung der Gesänge, welche für den regelmässigen Gottesdienst der jüdischen Gemeinde bestimmt war; vgl. hierüber weiter unter § 7.

In der Unterschrift zu einer Particularsammlung (Ps. 72,20) werden die vorhergehenden Psalmen als תְּפִלּוֹת »Gebete« bezeichnet (LXX dagegen *ὕμνοι*), ein Name, der im Grunde nicht so passend ist wie תְּהִלִּים.

Im neuen Testament heisst das Buch *βίβλος ψαλμῶν* Lc. 20,42. Act. 1,20. Bei den LXX ist *ψαλμός*, eigentlich »ein zum Saitenspiel gesungenes Lied«, die gewöhnliche Übersetzung von מִזְמוֹר. Der Plural *ψαλμοί* ist in den meisten Handschriften der LXX Bezeichnung der Sammlung; der cod. Alex. hat dafür *ψαλτήριον*, ein Name der nach Suidas dasselbe wie *ναβλα* = נַבְלָא, נֵבֶל, also ein Saiteninstrument bezeichnet und dann auf die Liedersammlung übertragen wurde, vgl. unser: Psalter und Harfe, Zionsharfe, Leier und Schwert.

In den Handschriften der deutschen Juden und in den meisten Ausgaben stehn die Psalmen an der Spitze der Hagiographen; in Gemeinschaft mit Hiob und den Proverbien bilden sie eine besondere Abteilung derselben und werden mit ihnen durch das Merkwort אֱמֶ֫ת (nach den Anfangsbuchstaben der drei Bücher), besser תְּאֵם zusammengefasst. Diese drei Bücher haben eine besondere, die sogenannte poetische Accentuation erhalten, welche von der der prosaischen Bücher nicht unwesentlich verschieden ist, vgl. die Grammatiken und Baers Ausgabe der Psalmen.

Die Anzahl der Psalmen beträgt nach der jetzigen Zählung 150 Lieder, welche in fünf Bücher eingeteilt sind: 1—41. 42—72. 73—89. 90—106. 107—150. Am Schluss eines jeden Buches ist eine doxologische Formel hinzugefügt, nur beim fünften Buch fehlt sie; hier scheint sie durch den letzten Psalm selbst vertreten zu sein. Die Einteilung in fünf Bücher kannten als jüdische Sitte bereits Hippolytus, Origenes, Eusebius u. A., vgl. de Lagarde l. l. Die Zahl 150 haben auch die LXX; jedoch teilen sie und die von ihnen abhängigen Übersetzungen den Umfang der einzelnen Psalmen einige Male anders ab als der recipirte hebräische Text. Sie verbinden Ps. 9. 10 zu einem einzigen, so dass die Zählung von hier an um eins hinter der hebräischen zurückbleibt; ebenso ist 114 und 115 bei ihnen nur einer (113 LXX). Dagegen zerlegen sie 116 in zwei (116,1—9 = 114 LXX; 116,10—19 = 115 LXX); ebenso 147 (147,1—11 = 146 LXX; 147,12—20 = 147 LXX). Erst bei 148. 149. 150 stimmen beide Zählungen wieder überein. Auch bei jüdischen Auctoritäten ist bei einer Anzahl von Psalmen ein Schwanken in Bezug auf die Grenzbestimmungen zu bemerken, vgl. darüber de Lagarde l. l. Bei einigen Psalmen, wie besonders bei 9. 10 und 42. 43 ist die jetzige Trennung gewiss nicht ursprünglich; vgl. hierüber den Commentar (auch zu Ps. 19. 24. 144).

Bei den LXX findet sich noch ein 151 Psalm, welcher angeblich von David auf seinen Kampf mit Goliath gedichtet ist. Er wird aber ausdrücklich als ἔξωθεν τοῦ ἀριθμοῦ bezeichnet und ist ein auf I Sam. 16,1—13 und cap. 17 beruhendes pseudepigraphisches Stück. Aus syrischen Quellen hat W. Wright (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, June 1887) diesen und noch vier andere apokryphe Psalmen herausgegeben, von denen zwei David und einer Hiskias zugeschrieben werden, während einer aus der Seele des Volkes gedichtet ist, nachdem dies von Cyrus die Erlaubniss erhalten hatte, in die Heimat zurückzukehren. Die Übersetzung des letzteren s. unter § 7. Ein noch bekannteres Beispiel für das Fortblühen der Psalmendichtung nach Abschluss des Canons ist das sogenannte Psalterium Salomonis, letzte Ausgabe von H. E. Ryle und M. R. James, Cambridge 1891.

Den Inhalt des Psalters bildet das religiöse Gemüthsleben Israels in der Form der Lyrik; so weit dieser Begriff ist, so mannigfach ist der Inhalt des Psalters. Alles wodurch das Herz in seinem Verhältniss zu Gott bewegt wird, hat in den Psalmen einen Ausdruck gefunden. In sinniger Weise hat sich Luther in seiner Vorrede auf den Psalter hierüber ausgesprochen: »Das giebt uns der Psalter auf's allerreichlichste an den Heiligen, dass wir gewiss sein können, wie ihr Herz gestanden und ihre Worte gelautet haben gegen Gott

und Jedermann. Denn ein menschlich Herz ist wie ein Schiff auf einem wilden Meere, welches die Sturmwinde von den vier Örtern der Welt treiben. Hie stösset her Furcht und Sorge vor zukünftigen Unfall; dort fährt Grämen her und Traurigkeit von gegenwärtigem Übel. Hie wehet Hoffnung und Vermessenheit von zukünftigem Glücke; dort bläset her Sicherheit und Freude in gegenwärtigen Gütern.

»Solche Sturmwinde aber lehren mit Ernst reden und das Herz öffnen und den Grund herausschütten; denn wer in Furcht und Noth steckt redet viel anders vom Unfall, denn der in Freuden schwebt; und wer in Freuden schwebt redet und singet viel anders von Freuden, denn der in der Furcht steckt. Es geht nicht vom Herzen (spricht man), wenn ein Trauriger lachen oder ein Fröhlicher weinen soll, das ist, seines Herzens Grund steht nicht offen, und ist nicht heraus.

»Was ist aber das meiste im Psalter, denn solch ernstlich reden in allerlei Sturmwinden? Wo findet man feinere Worte von Freuden, denn die Lobpsalmen oder Dankpsalmen haben? Da siehest du allen Heiligen in's Herze, wie in schöne, lustige Gärten, ja wie in den Himmel, wie feine, herzliche, lustige Blumen darinnen aufgehn von allerlei schönen, fröhlichen Gedanken gegen Gott und seine Wohlthat.

»Wiederum wo findest du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, denn die Klagepsalmen haben? Da siehest du abermal allen Heiligen in's Herz wie in den Tod, ja wie in die Hölle. Wie finster und dunkel ist's da von allerlei betrübten Anblick des Zorns Gottes. Also auch, wo sie von Furcht und Hoffnung reden, brauchen sie solches Wort, dass dir kein Maler also könnte die Furcht oder Hoffnung abmalen, und kein Cicero oder Redekundiger also vorbilden.

»Und (wie gesagt) ist das das Allerbeste, dass sie solche Worte gegen Gott und mit Gott reden, welches macht, dass zwiefältiger Trost und Leben in den Worten sind. Denn wo man sonst gegen Menschen in solchen Sachen redet, gehet es nicht so stark von Herzen, brennet, lebet und dringet nicht so fast. Daher kommt's auch, dass der Psalter aller Heiligen Büchlein ist, und ein jeglicher, in waserlei Sachen er ist, Psalmen und Worte darin findet, die sich auf seine Sachen reimen und ihm so eben sind, als wären sie allein um seinetwillen also gesetzt, dass er sie auch selbst nicht besser setzen noch finden kann noch wünschen mag. Welches denn auch dazu gut ist, dass, wenn einem solche Worte gefallen und sich mit ihm reimen, er gewiss wird, er sei in der Gemeinschaft der Heiligen, und habe allen Heiligen gegangen, wie es ihm geht, weil sie ein Liedlein alle mit ihm singen. Sonderlich so er sie auch kann gegen Gott reden, wie sie gethan haben, welches im Glauben geschehn muss, denn einem gottlosen Menschen schmecken sie nicht«.

Luther fügt dann noch hinzu: »Summa, wilt du die heilige christliche Kirche gemalt sehn mit lebendiger Farbe und Gestalt, in einem kleinen Bilde gefasst, so nimm den Psalter für dich, so hast du einen feinen, hellen, reinen Spiegel, der dir zeigen wird, was die Christenheit sei«. Hier hat Luther den Unterschied des alten und neuen Bundes zu sehr zurücktreten lassen. Denn

wenn uns auch, wie er so treffend ausführt, die Gemeinschaft der Seele mit Gott in zahlreichen Psalmen in ewig mustergültiger Weise entgegen tritt, so ist die volle Klarheit des neuen Bundes doch auch im Psalter noch nicht überall erreicht; und es giebt eine Anzahl von Psalmen, wie z. B. 69. 109. 137, welche die Kirche sich in dieser Form nicht aneignen und in denen sie ihr Spiegelbild nicht erblicken darf. Dagegen ist auch der letzte Satz Luthers vollkommen richtig, wenn für »christliche Kirche« »Gemeinde des alten Bundes« eingesetzt wird.

Auf eine Einteilung der Psalmen nach dem Inhalt ist viel Mühe verwandt worden. Sie ist deswegen schwierig, weil in einem und demselben Liede ganz verschiedene Stimmungen oft plötzlich wechseln. Eine sehr detaillirte und künstliche Classification hat zuletzt Hupfeld versucht; aber schon seine Hauptteilung

A. von Gott und göttlichen Dingen überhaupt (ohne Anwendung auf besondere Verhältnisse)

B. Anwendung der allgemeinen Überzeugungen von Gott und seinem Reich auf persönliche Verhältnisse und Lagen

befriedigt wenig; denn auch in fast allen Hymnen, welche Hupf. zu Classe A rechnet (z. B. 8. 103. 104) ist eine Beziehung der Herrlichkeit Gottes auf Israel unverkennbar. Als Grundschema empfiehlt sich immer noch am meisten die Einteilung von Hengstenberg, welcher nach der in den einzelnen Liedern vorherrschenden Stimmung drei Hauptclassen unterscheidet: 1) Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend freudig erregter Stimmung; Lob Gottes, Preis seiner Erhabenheit, Gnade und Güte, wie Ps. 8. 18. 19. 23. 29. 46 al. 2) Psalmen hervorgegangen aus vorwiegend traurig erregter und gebeugter Stimmung; Klagen über die eigne Sünde, über Verfolgung durch Feinde und nationales Unglück, wie Ps. 6. 32. 38. 51. 69. 74. 79. 80. 83. 102 al. 3) Psalmen hervorgegangen aus mehr ruhiger betrachtender Stimmung, religiös moralische oder Lehrpsalmen, wie 1. 15. 49. 50. 73. 119. 139 al. Freilich ist auch diese Einteilung nicht strenge durchzuführen, da, wie bemerkt, nicht selten in einem und demselben Psalm die eine Stimmung die andere ablösen kann, wie wenn sich z. B. der Dichter von Ps. 22 aus der tiefsten Noth zum jubelnden Preis Gottes hindurchkämpft. Die Sänger der Psalmen haben eben nicht nach einem bestimmten Schema gedichtet; dies mag für den ordnungsliebenden Literarhistoriker unbequem sein, ist aber eine unabänderliche Thatsache.

2. Überschriften*) und Verfasser.

Die meisten Psalmen sind mit kurzen Überschriften versehn: nur bei 34 Psalmen, bei den Juden »die verwaisten« (יְתוֹמִים) genannt, fehlen sie; es sind dies 1. 2. 10. 33. 43. 71. 91. 93—97. 99. 104—107. 111—119. 135—137.

*) Vgl. hierüber aus neuster Zeit Staerk, Zur Kritik der Psalmenüberschriften, in ZATW. 1892 S. 91 ff. (konnte hier nicht mehr berücksichtigt werden).

146—150. Ausserdem finden sich hin und wieder in der Mitte und am Schluss Zuthaten, die nicht dem Text der Psalmen selbst angehören.

Die Überschriften nennen 1. den Verfasser, 2. die geschichtliche Veranlassung des Psalms, 3. enthalten sie Bemerkungen, welche sich, soweit die meist sehr dunkeln Ausdrücke eine Deutung gestatten, auf die Dichtungsart beziehn oder Anweisungen für den gottesdienstlichen Vortrag geben.

Die Namen der Verfasser werden durch das sogenannte ל *auctoris* (לְדָוִד u. s. w.) eingeführt. Es kann nämlich nach Analogie von תְּפִלָּה לַחֲבַקּוּק הַנָּבִיא Hab. 3,1, vgl. Ps. 90,1, und von לְעֶבֶד יְהוָה לְדָוִד Ps. 18,1 36,1 nicht wohl zweifelhaft sein, dass das Lamed im jetzigen Zusammenhang diese Bedeutung haben soll. Aber freilich ist wahrscheinlich, dass לִבְנֵי קֹרַח ursprünglich bedeutete: »aus dem korachitischen Liederbuch entnommen«, לְאָסָף »aus dem asaphitischen«, und לְדָוִד »aus dem Liederbuch, welches den Titel DAVID führte«; vgl. hierüber weiter unten.

Als Verfasser werden genannt: *1.* Moses bei Ps. 90. *2.* David. Im Talmud hält Rabbi Meïr ihn für den Verfasser aller Psalmen, ebenso manche Kirchenväter, z. B. Theodor von Mopsuestia. Im Canon des Melito von Sardes ist *ψαλμοὶ Δαυίδ* Bezeichnung des Psalters, und in der äthiopischen und syrischen Kirche heisst das Psalmenbuch *David.* Im hebräischen Canon führen 74 Psalmen die Überschrift לדוד, nämlich alle des ersten Buches mit Ausnahme von Ps. 1. 2. 10 (welcher mit 9 ursprünglich einen einzigen Psalm bildete), 33 (LXX Quinta, Sexta *τῷ Δαυίδ*). Ferner 51—65. 68—70. 76. 86. 101. 103. 108—110. 122 (nicht bei LXX Hier. Targ.). 124 (nicht bei LXX Hier.). 131 (nicht bei LXX Hier. Targ.). 133 (nicht bei LXX Hier. Targ.). 138—145 (bei Aq. Sex. ist 138 ohne Überschrift). Bei LXX werden David ausserdem noch folgende Psalmen zugeschrieben: 33. 43. 67. 71. 91. 93. 99. 104 (nach dem hexaplar. Syrer auch bei Aquila). 137 (neben Jeremias). *3.* Salomo ist als Verfasser genannt bei 72. 127 (bei 127 nicht von LXX). *4.* Asaph. Ps. 50. 73—83. *5.* Die Korachiten (לִבְנֵי קֹרַח) Ps. 42. 44—49. 84. 85. 87. 88. *6.* Heman der Ezrachit Ps. 88; jedoch sind im vorangehenden Teil der Überschrift die Korachiten genannt. *7.* Ethan der Ezrachit Ps. 89. Bei LXX ist ausserdem noch Jeremias bei Ps. 137 als Verfasser genannt (neben David), und Haggai und Zacharja gemeinschaftlich bei 138 (neben David) 146—148.

Dass diese Angaben über die Verfasser (sowie die übrigen Bestandteile der Überschriften) nicht von den Dichtern selbst herrühren, hat zuerst Theodor von Mopsuestia ausgesprochen, vgl. ZATW. 1885 S. 66f. 1886 S. 267; vermuthlich auf seine Autorität hin sind die hebräischen Überschriften in der syrischen Bibel gänzlich beseitigt und durch Inhaltsangaben ersetzt, welche teils auf Theodor, teils auf andere Kirchenväter (besonders Origenes und Eusebius*) zurückgehn. In neuerer Zeit ist das Thema im Zusammenhange behandelt von Vogel, Inscriptiones psalmorum serius demum additas videri, Halle 1767. Die Ursprünglichkeit sämtlicher Verfasserangaben wird heute wohl von keinem

*) Vgl. meine Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, Kiel 1878.

Erklärer mehr aufrecht erhalten. Gegen sie spricht zunächst der Umstand, dass bei Ps. 88, wo neben den Korachiten auch Heman der Ezrachit genannt wird, zwei Traditionen vorliegen, die nicht beide richtig sein können. Denn Heman, nach I Reg. 5,11 ein Weiser der Vorzeit, mit dem Salomo verglichen wird, erscheint I Chr. 2,6 als ein Sohn Zerachs und dadurch dem Stamme Juda angehörig, während die Korachiten Leviten sind. Sodann zeigt der Inhalt von Ps. 88, dass er nicht in der salomonischen Zeit, sondern in der des Exils entstanden ist.

Bei den Psalmen, welche die Überschrift לדוד haben, ist zunächst anzumerken, dass bei mehreren derselben dies לדוד textkritisch nicht feststeht (s. oben); es fehlt in drei Fällen bei LXX Hier. Targ., in einem Fall bei LXX Hier. und in einem Fall bei Aq. Sexta. Andrerseits zeigt der Umstand, dass die LXX bei einer grösseren Anzahl von Psalmen Verfasser, besonders David, nennen, wo sie im hebräischen Text fehlen, dass die Tendenz herrschte, auch den namenlosen Psalmen einen Verfasser zu geben. Das Fehlen von לדוד in jenen fünf Fällen lässt sich daher nur so erklären, dass die betreffenden fünf Psalmen zur Zeit der Übersetzer noch *ἀνεπίγραφοι παρ' Ἑβραίοις* waren. Sind aber die Angaben über die Verfasser so spät, so haben sie zunächst in diesen Fällen keinen kritischen Wert. Daraus folgt dann aber weiter die Pflicht, auch bei den Psalmen, bei welchen die Angabe des Verfassers bereits von LXX bezeugt wird, zu untersuchen, ob nicht etwa auch bei ihnen das לדוד u. s. w. auf einer Vermuthung späterer Leser beruht*). Die im Commentar bei den einzelnen Psalmen angestellten Untersuchungen, auf welche hier verwiesen werden muss, zeigen nun, dass von den 74 dem David zugeschriebenen Psalmen sich nur bei äusserst wenigen die davidische Autorschaft mit einiger Wahrscheinlichkeit verteidigen lässt, vgl. zu Ps. 3. 4. 18; und auch bei diesen lässt sich die Annahme späterer Überarbeitung, die übrigens völlig unbedenklich ist, schwerlich vermeiden. Alle diejenigen Psalmen dagegen, welche den Bestand des Tempels voraussetzen, wie 5,8 63,3 69,10 138,2; oder in welchen vom Exil die Rede ist, wie 14,7 51,20. 21; oder endlich in welchen die Sprache eine sehr starke aramäische Färbung hat, wie z. B. 139, können unmöglich von David herstammen.

Von den zwei dem Salomo zugeschriebenen Psalmen hat 127 diese Überschrift in der ursprünglichen LXX noch nicht gehabt; dass 72 nicht von ihm gedichtet sein kann ist im Commentar gezeigt.

Dass auch die לְאָסָף überschriebenen Psalmen nicht von einem Zeitgenossen Davids (Neh. 12,46 I Chr. 6,24 15,17 16,5 al.) herstammen können, zeigt wieder ihr Inhalt; vgl. den Commentar. 73. 74. 77. 78. 79. 80. 82. 83 sind sicher nachexilisch und zum Teil sehr jung; die übrigen, nämlich 50. 75. 76. 81 scheinen vorexilisch zu sein, aber sicher gehören sie erst dem prophetischen, nicht schon dem davidischen Zeitalter an.

Die Überschrift לִבְנֵי קֹרַח präjudicirt kein bestimmtes Zeitalter. Korachitische Musiker und Sänger werden von dem Chronisten zur Zeit des Königs

*) Vgl. W. Robertson Smith, The Old Testament in the Jewish Church 2. Aufl. S. 96 f.

Josaphat erwähnt II Chr. 20,19. In der nachexilischen Zeit erscheinen sie, freilich nicht als Sänger sondern als Thürhüter, Neh. 11,19. Die ihnen zugeschriebenen Psalmen gehören teils der vorexilischen, teils der nachexilischen Zeit an. Die Formel לבני קרח kann nun nicht wohl besagen wollen, dass mehrere Mitglieder der korachitischen Familie an der Abfassung des einzelnen Psalms beteiligt waren, sondern vermuthlich nur dies, dass die betreffenden Psalmen aus einem korachitischen Liederbuch entnommen sind. Delitzsch erinnert treffend an die ähnliche Bezeichnung »Böhmische Brüder« in deutschen Gesangbüchern. Die korachitischen Psalmen scheinen zeitweilig eine besondere Sammlung gebildet zu haben, welche den gemeinsamen Titel שִׁירֵי בְנֵי קֹרַח, oder auch einfach בְּנֵי קֹרַח führte. Als diese Sammlung dem jetzigen Psalter einverleibt wurde, gab man jedem einzelnen Psalm die Überschrift der ganzen Sammlung, nur dass man das לְ hinzufügte; vgl. eine ähnliche Erscheinung unten in § 3 s. v. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת. Dies Ergebniss macht es nun wahrscheinlich, dass auch in den asaphitischen Psalmen mit אָסָף ursprünglich nicht der Zeitgenosse Davids gemeint, sondern dass auch dies der gemeinschaftliche Titel einer besonderen Liedersammlung war, welche nach der levitischen Sängerfamilie der Asaphiten (בְּנֵי אָסָף II Chr. 20,14 Esr. 2,41 3,10 Neh. 7,44 11,22 al.) benannt war. אָסָף ist dann soviel wie בְּנֵי אָסָף, sei es, dass die erstere Bezeichnung eine einfache Abkürzung ist, sei es, dass Asaph als Heros eponymos für die Asaphiten eintrat. Von hier aus scheint nun auch auf das לְדָוִד einiges Licht zu fallen. Es ist kaum denkbar, dass bei den zahlreichen Psalmen, welche fälschlich nach David genannt sind, gar kein äusserer Anlass für diese Beischrift vorhanden gewesen sein sollte, und man wird annehmen dürfen, dass mindestens die Psalmen 3—41 zeitweilig eine besondere Sammlung mit dem Titel DAVID bildeten, welcher dann ebenso wie bei den בני קרח und אסף den einzelnen dieser Sammlung angehörigen Psalmen vorgeschrieben wurde. Da aber David nicht wie Asaph und die Korachiten Name einer levitischen Sängerfamilie ist, so erklärt sich DAVID als Titel jener Sammlung meiner Ansicht nach nur dann genügend, wenn wenigstens Einzelnes aus ihr wirklich auf den Sohn Isais zurückging*). Daneben wird bei den Psalmen der späteren Sammlungen das לדוד von vorn herein den Autor nennen sollen; hierauf deutet der oben erwähnte Umstand hin, dass bei den LXX auch noch weitere Psalmen mit dieser Überschrift versehn sind, und dass noch Spätere alle Psalmen auf David zurückführen wollten. —

Ps. 89 gehört der nachexilischen Zeit an; er kann daher nicht von dem berühmten Weisen der Vorzeit Ethan dem Ezrachiten (I Reg. 5,11) gedichtet sein. Nach I Chr. 15,19 vgl. mit I Chr. 16,41 f. 25,1. 6 II Chr. 5,12 35,15 scheint Ethan identisch zu sein mit יְדוּתוּן; vgl. dazu unten die Erklärung von על ידותון.

Dass Ps. 90 nicht, wie die Überschrift will, von Moses herstammen kann, ist im Commentar gezeigt. Ebenso ist versucht worden, den Ursprung dieser Beischrift zu erklären. Hier mag noch auf das eigenthümliche Zusammentreffen hingewiesen werden, dass im Ganzen 90 Psalmen in den Überschriften einem einzelnen berühmten Manne aus der Vorzeit beigelegt sind (die pluralische

*) Anders R. Smith l. l. S. 224.

Formel לבני קרח ist dabei ausser Betracht gelassen), und dass in unserer Sammlung der 90. Psalm Moses zugeschrieben wird. —

Ausser der Angabe über den Verfasser enthalten einige Psalmen auch kurze historische Notizen über die besondere Veranlassung, welcher sie ihr Entstehn verdanken sollen. Diese Notizen finden sich ausschliesslich bei solchen Psalmen, welche zugleich auf David als Verfasser zurückgeführt werden, nämlich bei 3. 7. 18. 30. 34. 51. 52. 54. 56. 57. 59. 60. 63. 142. Dass sie nicht ursprünglich sein können ergiebt sich ohne weiteres, wenn die betreffenden Psalmen nicht von David herstammen. Ein Lied zur Tempelweihe (Ps. 30) kann David nicht gedichtet haben. Jene Notizen sind daher als exegetische Randbemerkungen anzusehn, herrührend von einem Leser, welcher den betreffenden Psalm aus den historischen Büchern zu erläutern suchte. Zum Teil sind sie wörtlich oder abgekürzt aus den Büchern Samuelis entnommen. Im Commentar ist bei den einzelnen Psalmen so weit wie möglich der Nachweis versucht worden, ihren Ursprung zu erklären, vgl. besonders zu Ps. 60. Rosenmüller hat gezeigt, dass gelegentlich noch in nachbiblischer Zeit solche historische Angaben in einzelnen hebräischen Handschriften den Psalmen beigefügt sind. Ps. 11 hat in einer Hs. die Beischrift על כהני נוב »über die Priester von Nob«; auf sie nämlich wird ישרי לב v. 2 in der Glosse gedeutet. Bei Ps. 14 ist bemerkt נבוכדנצר, auf welchen v. 1 bezogen wird. Bei Ps. 17 heisst es am Rande על בחטבע nach der rabbinischen Auslegung von v. 3. Wie leicht solche exegetische Randbemerkungen in den Text übergehn und zu einem Bestandteil der Psalmen selbst werden konnten, zeigt folgendes Beispiel. Hieronymus bemerkt zu Ps. 1: *Tertullianus in libro de spectaculis asserit, hunc psalmum et de Joseph posse intellegi, qui corpus domini sepelivit, et de his, qui ad spectacula gentium non conveniunt.* Im abgekürzter Gestalt ist dies im Codex Amiatinus die Überschrift des Psalms geworden: *Psalmus David; de Joseph dicit, qui corpus domini sepelivit.* Dass die sämtlichen Überschriften des syrischen Psalters auf exegetische Angaben und Vermuthungen der Kirchenväter zurückgehn, ist schon oben bemerkt worden. —

Ein dritter Bestandteil der Überschriften enthält Bemerkungen allerlei Art, welche teils die einzelnen Psalmen nach ihrer Dichtungsart zu charakterisiren scheinen, teils liturgisch musikalischer Art sind. Meistens sind sie jedoch so dunkel, dass der Erklärer sich darauf beschränken muss, diejenigen Deutungsversuche, welche einigermassen Anspruch auf Beachtung machen können, einfach zu registriren. In der nachfolgenden alphabetischen Übersicht sind hierbei die alten Übersetzungen in erster Linie berücksichtigt worden, weil sie wenigstens teilweise augenscheinlich eine Tradition wiederspiegeln. Freilich wird sich zeigen, dass auch diese traditionelle Deutung in vielen Fällen Anlass zu schweren Bedenken giebt. Alle Einfälle der Neueren aufzuzählen schien überflüssig zu sein. In dem Verzeichniss sind auch diejenigen nicht zum Text gehörigen Notizen mit aufgeführt, welche in der Mitte und am Schluss einer Anzahl von Psalmen stehn.

Wie weit dieser dritte Teil der Überschriften sowie סֶלָה u. dgl. auf die Dichter der Psalmen selbst zurückgeht, wird sich schwerlich jemals ausmachen lassen. Da die Dichter zugleich vielfach die Sänger waren, und da ein grosser

Teil der Psalmen von vorn herein für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt war, so wäre es in keiner Weise befremdlich, wenn die liturgisch-musikalischen Anweisungen in diesem Falle von dem Dichter selbst gegeben wären. Andrerseits spricht der Umstand, dass die Verfassernamen und die historischen Notizen erst später beigefügt sind, dafür, dass auch dieser letzte Bestandteil der Überschriften nicht überall ursprünglich ist.

3. Fortsetzung.

אֶל־הַנְּחִילוֹת] Ps. 5,1. Die Neueren erklären meistens: »zu Flöten«, d. h. zu Flötenbegleitung zu singen. נְחִילוֹת wäre dann gleichbedeutend mit חֲלִילִים und durch Ersatzdehnung entstanden aus נְחִלוֹת von חָלַל. Der Gebrauch der Flöte (חָלִיל) beim Gottesdienst wird durch Jes. 30,29 erwiesen und ist für den zweiten Tempel im Talmud ausdrücklich bezeugt, vgl. Delitzsch[4] S. 27. Gegen diese Deutung spricht aber dies, dass man nicht einsieht, weswegen die Flöten hier nicht, wie sonst immer חֲלִילִים genannt sein sollten. Zudem hat keiner der Alten Flöten in dem Wort gefunden. LXX (vgl. Luther) *ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης*, d. i. אֶל־הַנְּחָלָה, Aq. Sym. Hier. *pro hereditatibus* d. i. אֶל־הַנְּחָלֹת. Das Wort wurde hiernach noch im 5. Jahrh. defectiv geschrieben. Wie jene Übersetzungen zu verstehn sind, bleibt freilich völlig unklar. Möglich wäre, dass הנחילות das Anfangswort eines älteren Liedes ist, nach dessen Tonart unser Psalm gesungen werden sollte, vgl. zu אל תשחת. אֶל würde dann in der Bedeutung von עַל stehn, s. unten. Targ. hat על חינגין; dies Wort wird in anderen Targumen Jdc. 11,34 Ex. 32,19 für מָחוֹל gebraucht; vgl. Ps. 30,12.

אֶל־שְׁשַׁנִּים] Ps. 80,1; s. zu עַל־שֹׁשַׁנִּים.

אַל־תַּשְׁחֵת] Ps. 57,1 58,1 59,1 75,1. LXX Aq. Sym. *μὴ διαφθείρῃς* (75,1 Sym. *περὶ ἀφθαρσίας*), Hier. *ut non disperdas (David, humilem et simplicem)*. Seit Aben Esra werden die Worte meistens als der Anfang eines älteren Liedes angesehn, welches als Vorbild beim musikalischen Vortrag dienen sollte; man ergänzt dabei vor אַל תַּשְׁחֵת ein עַל oder אֶל; so bereits Sym. zu 57,1 *περὶ τοῦ, μὴ διαφθείρῃς*.

בַּנְּגִינוֹת] 4,1 6,1 54,1 55,1 67,1 76,1, vgl. Hab. 3,19. Der Sing. נְגִינָה bedeutet 77,7 Thr. 5,14 das Saitenspiel. Den Plural in den Psalmenüberschriften drücken LXX Aq. Theod. aus: *ἐν ψαλμοῖς* oder *ἐν ὕμνοις*, Hier. *in psalmis*, Sym. *διὰ ψαλτηρίων*; er scheint sich aber der Bedeutung nach vom Singular nicht zu unterscheiden. Streitig ist, ob בנגינות von dem stets vorhergehenden לַמְנַצֵּחַ abhängig ist (»dem Vorspieler beim Saitenspiel«) oder ob er selbständig steht (»dem Vorspieler; beim Saitenspiel zu singen«). Hab. 3,19, wo es heisst: »dem Vorspieler, mit Begleitung meines Saitenspiels«, macht die letztere Auffassung wahrscheinlicher; vgl. auch I Chr. 15,21, wo das dem בנגינות entsprechende בְּכִנֹּרוֹת völlig unabhängig von dem darauf folgenden לְנַצֵּחַ ist*). — 61,1 steht

*) Danach ist meine Übersetzung zu Ps. 4. 6. 54. 55. 67 zu berichtigen.

עַל נְגִינַת für בנגינות; jedoch bezeugen auch hier die Alten den Plural, s. den Commentar.

הֲגִיוֹן] 9,17 neben folgendem סֶלָה. Beides zusammen übersetzen LXX *ᾠδὴ διαψάλματος*, Sym. *μέλος διαψάλματος*, Aq. *ᾠδὴ ἀεί*, Theod. *ψῴδη ἀεί*, ein *ἄλλος· μελῴδημα ἀεί;* dagegen Quinta Sexta *μελετῶν* (*διαπαντός*). Targ. umschreibt *jubilabunt iusti in aeternum;* Hier. aber *(corruit impius) sonitu sempiterno.* Eine sichere Tradition über die Bedeutung des Wortes gab es hiernach in der alten Zeit nicht, 92,4 kömmt es im Zusammenhang des Textes vor. Man erklärt meistens »lautes, rauschendes Spiel«, und nimmt an, dass dies während einer Pause im Vortrag des Liedes einfallen sollte. Diese Bedeutung passt 92,4 gut, aber freilich bedeutet das Stammwort הָגָה nicht »laute«, sondern umgekehrt »dumpfe« Töne ausstossen; es wird gebraucht von dem Löwen, der über der Beute knurrt Jes. 31,4, von dem klagenden Girren der Taube Jes. 38,14 59,11, oder von dem Stöhnen eines Trauernden Jes. 16,7 Jer. 48,31. Frei von Bedenken ist daher die Übersetzung »rauschendes Spiel« nicht.

לְהַזְכִּיר] 38,1 70,1. LXX (vgl. Luther) *εἰς ἀνάμνησιν*, Aq. *τοῦ ἀναμιμνήσκειν*, Hier. 38,1 *in commemoratione*, 70,1 *ad recordandum*. Man erklärt dies meistens so, dass der Psalm dazu dienen sollte, das Gedächtniss an den Sänger bei Gott wach zu rufen. Sollte aber dies wirklich der Sinn sein, so hätte man wohl erwarten dürfen, dass gesagt wäre, wer erinnert werden und wer in Erinnerung gebracht werden sollte. Auf eine andere Auffassung führt die doppelte Übersetzung des Targ., welches 38,1 umschreibt צריר לבונתא דכרנא טבא על ישראל, d. i. *fasciculum thuris, commemoratio bona de Israele*, 70,1 למדכר על צריר לבונתא, d. i. *ad recordandum, apud fasciculum thuris.* Der vom Targ. erwähnte Weihrauch führt darauf, הַזְכִּיר hier nicht als Inf. hif. von זָכַר anzusehn, sondern als Denominativ von אַזְכָּרָה wie Jes. 66,3 מַזְכִּיר לְבֹנָה »wer Weihrauch räuchert«. Die *Askara* ist derjenige Teil der *Mincha* (des Speisopfers), welcher abgehoben und in das Opferfeuer geworfen wurde, nämlich eine Hand voll Mehl und Öl und der ganze Weihrauch. Ist die Andeutung der Targ. zutreffend, so sollten die beiden Psalmen bei diesem Cultusact gesungen werden. Lev. 24,7.8 wird die *Askara* bei den an jedem Sabbat erneuerten Schaubroten erwähnt; daraus erklärt sich vielleicht die erweiternde Übersetzung der LXX zu 38,1 *εἰς ἀνάμνησιν περὶ σαββάτου.* Hiernach würden die beiden Psalmen nicht bei jeder *Askara* gesungen sein, sondern nur bei der sabbatlichen.

לְלַמֵּד] 60,1 LXX Sym. *εἰς διδαχήν*, Hier. Targ. *ad docendum.* Man erklärt dies meistens so, dass der Psalm hierdurch bestimmt war, der israelitischen Jugend eingeübt zu werden, vgl. II Sam. 1,18. Freilich darf man fragen, ob nur dieser eine so bezeichnete Psalm auswendig gelernt werden sollte.

לַמְנַצֵּחַ] In den Überschriften von 55 Psalmen, zuerst 4,1, und Hab. 3,19 in der Unterschrift. Wie die verschiedenen Übersetzungen der Alten zeigen, stand die Bedeutung und z. T. die Aussprache des Wortes in alter Zeit nicht fest, und auch heute ist es noch nicht sicher erklärt. Targ. לשבחא *ad laudandum* scheint in dem Wort einen (aram.) Infin. (לְמַנְצֵחַ?) erblickt zu haben. Targ. I Sam. 18,6 steht לשבחא für hebr. לָשִׁיר (de Lag.). LXX *εἰς τὸ τέλος*,

was noch nicht genügend erklärt ist (vgl. jedoch Rosenm.). Aq. *τῷ νικοποιῷ*, Hier. *victori* oder *pro victoria*, Sym. *ἐπινίκιος*, Theod. *εἰς τὸ νῖκος* geben dem Wort die im Aramäischen und Späthebr. vorkommende Bedeutung »siegen«. נָצַח bedeutet I Chr. 23,4 Esr. 3,8.9 »einer Sache vorstehn«, das Partic. מְנַצֵּחַ II Chr. 2,1.17 »ein Aufseher«. Der Infin. לְנַצֵּחַ bezieht sich I Chr. 15,21 auf eine bestimmte Thätigkeit bei der Tempelmusik; Delitzsch versteht darunter das Vorspielen. Das ל wird meistens so erklärt, dass hierdurch der Psalm dem Vorspieler zum Einüben überwiesen werde. Dagegen meint Olsh., die Präposition ל bezeichne auch hier den Urheber, den Verfasser, entweder der musikalischen Begleitung des Liedes, oder auch dieses selbst. Bei dieser Deutung wäre dann mit הַמְנַצֵּחַ nicht immer dieselbe Person gemeint, sondern nur der jedesmalige Tempelbeamte, der zur Zeit, wo die Bemerkung niedergeschrieben wurde, diesen Namen führte. Olshausens Einwand gegen die gewöhnliche Erklärung, es habe sich von selbst verstanden, dass dem Beamten mitgeteilt werden musste, was er vortragen (oder einüben) sollte, ist allerdings nicht zu unterschätzen. Gegen seine eigne Auffassung spricht aber doch wohl der Gebrauch von למנצח in der Unterschrift des Liedes Hab. 3, welcher nach der Überschrift von dem Propheten selbst gedichtet ist und nach dem Zusatz in der Unterschrift בִּנְגִינֹתַי auch von ihm componirt zu sein scheint. Allerdings ist Hab. 3 in neuerer Zeit dem Propheten abgesprochen worden, s. Cornill, Einleitung S. 189 f.

לְהַזְכִּיר] 88,1. LXX *τοῦ ἀποκριθῆναι*, Targ. לשבחא = *ad laudandum*, Hier. *ad praecinendum*. Diese Bedeutung hat das Wort Ex. 32,18. Jes. 27,2. Freilich bemerkt Olsh. mit Recht, dass dies eine müssige Bemerkung sein würde; aber »mit gedämpfter Stimme vorzutragen, eigentlich: herunterzudrücken« (so Delitzsch) kann לְהַזְכִּיר schwerlich bedeuten.

מִזְמוֹר] In den Überschriften von 57 Psalmen, zuerst 3,1; sonst nicht vorkommend. LXX Theod. *ψαλμός*, Aq. *μελῴδημα*, Sym. *ᾠδή*, Hier. *canticum*. Hupfeld hat den Nachweis versucht, dass das Wort etymologisch »ein zum Saitenspiel gesungenes Lied« bedeutet. Im Sprachgebrauch ist es auf religiöse Lieder beschränkt. Jedoch ist es im alten Testament nicht allgemeiner Name der Psalmen geworden; erst in den übrigen semitischen Dialecten bezeichnet *mazmurê* (syrisch), *mazâmîr* (arabisch) und *mazmûrât* (äthiopisch) die Psalmen im Allgemeinen, und ebenso das griechische Äquivalent *ψαλμός* (*ψαλμοί*). Häufig steht מזמור neben שִׁיר, s. unten s. v.

מִכְתָּם] 16,1 56—60. Quinta und Sexta lassen es 16,1 unübersetzt und transscribiren *μαχθάμ*. LXX Theod. *στηλογραφία* oder *εἰς στηλογραφίαν*, und so Quinta 56,1; damit übereinstimmend hat Targ. 16,1 גליפא תריצא = *sculptura recta*. Dass aber diese Psalmen auf Stein eingemeisselt sein sollten, ist schwerlich denkbar. Targ. hat 60,1 סרשגן = *exemplar*, an den übrigen Stellen מכיך ושליט = *humilis et simplex* als Beiwort Davids; so auch Hier. Aq. Sym. Sie trennten מכתם in zwei Worte: מָךְ (von מוּךְ) und חָם. Auch diese Deutung ist trotz ihrer starken Bezeugung (im 3. bis zum 5. Jahrh. war sie augenscheinlich die herrschende, und auch Raschi kennt sie noch) nicht zu gebrauchen. Neuere stellen seit Aben Esra das Wort mit כֶּתֶם »Gold« zusammen, vgl. Luther »ein goldenes Kleinod«, und erinnern dabei an eine Classe arabischer

Gedichte, welche »goldene« מִכְתָּם genannt wurden. Hitzig erklärt: *ἀνέκδοτον*, ein bis dahin noch unbekanntes, erst vom Sammler des Psalters veröffentlichtes Lied. Jes. 38,9 wird das Lied des Hiskias als מִכְתָּב bezeichnet; aber gewiss darf מִכְתָּם hiernach nicht erklärt werden, denn »nirgends geht die Wurzel כתב in כתם über, und Letzteres erscheint überall als eine völlig selbständige Wurzel« (Olsh.). Hiernach ist die Bedeutung von מכתם nicht mehr zu eruiren.

מַשְׂכִּיל] In den Überschriften von 32. 42. 44. 45. 52—55. 74. 78. 88. 89. 142, ausserdem im Text 47,8. Das Wort bedeutet sonst *intellegens* und wird immer nur als Attribut von Personen gebraucht. So versteht Aq. und nach ihm Hier. es auch in den Überschriften, indem sie es als Adjectiv zu דוד ziehn, vgl. 32,1 *David eruditi*, 42,1 *(pro victoria) doctissimi*, was aber höchst unnatürlich ist. An anderen Stellen haben sie *eruditionis* (44,1 al.) oder *eruditio* (142,1). LXX *συνέσεως* oder *εἰς σύνεσιν*, Sym. (44,1) *σύνεσις*; Targ. סכלא טבא (»gute Einsicht«), was an II Chr. 30,22 הַמַּשְׂכִּילִים שֵׂכֶל טוֹב erinnert. Gesenius erklärte nach 32,8 »Lehrgedicht«. Aber nur Ps. 32 und 78 unter den Maskil-Psalmen haben wirklich lehrhaften Inhalt; Ps. 45 wird als Lied der Liebe und Ps. 142 als Gebet bezeichnet, zwei Bezeichnungen, welche sich schlecht mit dem Charakter eines Lehrgedichtes vertragen würden (Del.). Da das Hifil הִשְׂכִּיל meist intransitive, nicht transitive Bedeutung hat (»einsichtig sein« 2,10, oder »achten auf« 41,2 106,7), erklärt Delitzsch das Wort *pia meditatio*. JDMichaelis, Rosenmüller, Hitzig erklären nach dem arab. شكل *Gestalt* משכיל als *ligata oratio, Gedicht*. Ein Lied bestimmten Charakters scheint das Wort nach 47,8 bezeichnen zu müssen; Genaueres lässt sich aber nicht eruiren.

סֶלָה] 71 Mal in 40 Psalmen, zuerst 3,3, ausserdem drei Mal in Hab. 3. Meistens steht es am Versende, nur vereinzelt in der Mitte des Verses 55,20. 57,4. Hab. 3,3. 9. Die Accentuation verbindet es eng mit dem vorhergehenden Wort, als ob סֶלָה einen Bestandteil des Textes selbst (des Gedankens) ausmachte; ebenso Aq. Hier. Targ. (vgl. z. B. Hier. Ps. 9,7 *corruit impius sonitu sempiterno*). Diese drei Übersetzer finden in dem Worte die Bedeutung »immer«, Aq. *ἀεί*, Hier. *semper*, Targ. meistens לעלמין = *in secula*, oder auch תדירא = *semper*. Auch andere griechische Übersetzer (ausser LXX) haben ein sinnentsprechendes Wort, so Ps. 9,17 Theod. und ein *ἄλλος· ἀεί*, Qu. *εἰς τοὺς αἰῶνας*, Sex. *διαπαντός*; Sex. 20,4 al. *εἰς τέλος*. Augenscheinlich war dies von Aq. bis auf Hier. die traditionelle Erklärung. Jakob von Edessa bei Bar Hebr. zu 10,1 erläutert sie folgendermassen: »In einigen . . . Exemplaren ist statt *διάψαλμα* בכל זבן (d. i. *ἀεί*) geschrieben. Nämlich allenthalben wo die Sänger, welche Gott mit Lobliedern priesen, ihre Worte abbrachen, musste das zuhörende Volk nach ihnen dies »»immer«« anstimmen, sozusagen: immer sei Gott gelobt und gepriesen durch diese Loblieder, ebenso wie bei uns in der Kirche nach dem »»jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit«« das Volk zur Bestätigung »»Amen«« sagt«. Diese Erklärung würde sachlich völlig befriedigen; es ist aber nicht erklärt und lässt sich nicht erklären, wie סֶלָה zu der Bedeutung *ἀεί* kommen sollte. — An 5 Stellen (s. Field zu 38 [hebr. 39], 12 hat Aq. nach dem hexaplar. Syrer ענינא = *cantilena* übersetzt, womit Field die Notiz des Origenes zusammenstellt, dass Aq. *ᾠσμα* an Stelle des *διάψαλμα* der LXX habe.

Διάψαλμα übersetzt auch Sym. und Theod. gelegentlich. Die Bedeutung dieses griechischen Wortes steht nicht fest. Nach Hippolytus bei de Lagarde, Specimen 10 soll es andeuten: *ῥυθμοῦ τινὸς ἢ μέλους μεταβολὴν γεγονέναι κατὰ τοὺς τόπους ἢ καὶ τρόπου διδασκαλίας εἰς ἕτερον τρόπον ἢ διανοίας ἢ δυνάμεως λόγου ἐνάλλαγμα.* Da סלה mehrfach (Ps. 3. 24. 46) am Schluss eines Psalms vorkommt, so kann diese Erklärung schwerlich richtig sein. Augustin zu Ps. 4,3 bei de Lag. ibidem sagt: *interpositum diapsalma vetat istam [locutionem] cum superiore coniungi. sive enim hebraeum verbum sit (sicut quidam volunt) quo significatur Fiat, sive graecum, quo significatur intervallum psallendi (ut psalma sit quod psallitur, diaspalma vero interpositum in psallendo silentium, ut quemadmodum sympsalma dicitur vocum copulatio in cantando, ita diapsalma disiunctio earum, ubi quaedam requies disiunctae continuationis ostenditur — sive ergo illud, sive hoc, sive aliud aliquid sit, certe illud probabile est, non recte continuari et coniungi sensum, ubi diapsalma interponitur.* Die Bedeutung »Pause« gab Gesenius dem Wort mit unzureichender sprachlicher Begründung. Ewald wollte es von סָלַל ableiten, genauer von סַל »Höhe« mit He locativum סַלָּה* und statt dessen mit aufgehobener Verdoppelung und halber Verlängerung des *ă* in *ā* (סָלָה); die Bedeutung sei: zur Höhe! hinauf! d. i. laut! deutlich! Es sei ein Zeichen für die Musik, laut einzufallen. Auch diese Erklärung, welche von den meisten Neueren geteilt wird, ist recht künstlich. Die Vermuthung P. Cassels, dass סָלָה das griechische *ψαλλε* sei, wird widerlegt durch פְּסַנְתֵּרִין Dan. 3,5 = *ψαλτήριον*, wodurch erwiesen ist, dass der P-Laut vorn nicht abfiel. Erwähnung verdient noch die Annahme, dass סָלָה eine Abbreviatur sei, wie ähnliche im Arabischen vorkommen (سلام); freilich kommen solche Abbreviaturen im alten Testament sonst nicht vor, und jedenfalls würde es unmöglich sein, sie aufzulösen. Versucht hat man סב לְמַעְלָה הַשֶּׁר *redi sursum cantor*, d. i. *da capo* u. ä.

עֲרוּגוֹת] 60,1 80,1; s. שׁוּשַׁן עֵל.

עַל־אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר] 22,1. Abgesehn von der Wiedergabe der Präposition richtig zuerst Aq. *ὑπὲρ τῆς ἐλάφου τῆς ὀρθρινῆς* und danach Hier. *pro cervo matutino.* Wahrscheinlich ist אילת השחר der Anfang eines uns nicht erhaltenen Liedes, nach dessen Tonart Ps. 22 gesungen werden sollte. Vergleichen lässt sich aus unsern Gesangbüchern die Überschrift: Mel. Wie schön leucht' uns, u. Ä. Für den Gebrauch der Präposition עַל (oder אֶל) in diesem Sinne vergleicht R. Smith l. l. S. 209 die analoge Verwendung derselben bei syrischen Hymnendichtern, wie: »Nach der Melodie von (*ʿal qûlâ dh*) »»Ich will öffnen meinen Mund mit Weisheit««. So mehrfach in den Hymnen Ephraems. Bei andern syrischen Dichtern wird »nach der Melodie von« durch einfaches עַל ausgedrückt. — Der Genetiv in »die Hinde des Morgenroths« ist ein Genet. der Apposition. Das Morgenroth selbst wird mit einer Hirschkuh verglichen; das tertium comparationis ist die Schnelligkeit, mit der beide entfliehn, vgl. 139,9. — LXX *ὑπὲρ τῆς ἀντιλήψεως τῆς ἑωθινῆς* und Sym. *ὑπὲρ τῆς βοηθείας τῆς ὀρθρινῆς* sprachen nach v. 20 אַיָּלַת aus, ebenso das Targ., welches den Psalm auf die »Kraft des morgendlichen Tamid-Opfers« deutet, und auch dem Midrasch ist diese Aussprache noch bekannt. Sie giebt augenscheinlich die zeitweise

herrschende officielle Auffassung wieder, ist aber gewiss nicht die vom Dichter oder Glossator beabsichtigte.

עַל־הַגִּתִּית] 8,1 81,1 84,1. Aq. und Theod. vgl. Luther transscribiren bei Ps. 8 *ὑπὲρ τῆς γεθθίτιδος*, und das Targ. erklärt dies: »auf der Cither, welche aus (dem philistäischen?) Gath gekommen war«. Hiernach ist von mir übersetzt, und die massoretische Aussprache lässt auch kaum eine andere Erklärung zu, nur dass man etwa mit Ew. Olsh. statt an ein Instrument an eine nach Gath benannte Tonart denken könnte. Sehr stark bezeugt ist eine andere Aussprache und Auffassung. LXX Sym. übersetzen *ὑπὲρ των ληνῶν*, Hier. *pro torcularibus* (81 *in torcularibus*), d. i. עַל־הַגִּתּוֹת. Auch Aq. hat nach dem hexaplar. Syrer 81,1 und 84,1 על מעצרתא d. i. nach Field *ἐπὶ τοῦ ληνοῦ*, wahrscheinlicher aber (unter der Annahme, dass ein Punct versehentlich ausgelassen wurde) *ἐπὶ τῶν ληνῶν*. Endlich denkt auch der Midrasch unter Verweisung auf Jo. 4,13 an die Kelter, nicht an die Stadt Gath. Hiernach würde es sich bei den drei Psalmen um Lieder handeln, welche bei dem Keltern des Weines gesungen wurden. Solche Lieder nannten die Griechen *ὕμνους ἐπιληνίους* »Kelterlieder«; als Beispiel führt Rosenm. an Anakreon Od. 52

Μόνον ἄρσενες πατοῦσι
Σταφυλὴν, λύοντες οἶνον,
Μέγα τὸν θεὸν κροτοῦντες
Ἐπιληνίοισιν ὕμνοις.
Nur Männer dürfen
Die Traube treten;
Sie befreien den Wein
Und loben Gott laut
Mit Kelterliedern.

Dass auch in Israel solche Lieder bekannt waren, zeigen die Stellen Jes. 16,10 Jer. 25,30 und besonders Jdc. 9,27. Alle drei Psalmen haben lobpreisenden Inhalt. Ps. 81 ist direct für das Laubhüttenfest bestimmt, welches auf das Ende der Weinerndte folgte. Ps. 84 ist ein Pilgerlied, bestimmt bei einem der drei Wallfahrtsfeste gesungen zu werden; die Erwähnung des frühen Regens, d. i. des Herbstregens, und der sprossenden Saaten 84,7 würde ganz besonders gut zum Laubhüttenfest passen. Endlich ist auch der schöne Naturpsalm 8 für dies Fest durchaus geeignet. Dass man bei dem fröhlichen Treiben des Weinkelterns auch Gottes gedachte, zeigt schon das oben mitgeteilte kleine Lied des Anakreon; in dieser Beziehung stand man in Israel gewiss nicht hinter den Griechen zurück. Nach allem diesen ist die Überschrift der drei genannten Psalmen mit veränderter Vocalisation vielleicht richtiger zu übersetzen: »bei den Keltern«, was dann in letzter Linie nichts Andres bedeuten würde als: »zur Feier des Laubhüttenfestes«.

עַל־הַשְּׁמִינִית] 6,1 12,1 und I Chr. 15,21. LXX *ὑπὲρ τῆς ὀγδόης*, Hier. 6,1 *super octava*, 12,1 *pro octava*, Aq. 6,1 *ἐπὶ τῆς ὀγδόης*, Sym. *περὶ τῆς ὀγδόης*. Targ. umschreibt: »auf der Cither mit acht Saiten«; aber diese Bedeutung passt I Chr. 15,21, wo בְּכִנֹּרוֹת עַל־הַשְּׁמִינִית im Gegensatz zu בִּנְבָלִים עַל־עֲלָמוֹת

steht, nicht sonderlich gut. Olsh. hält das Wort mit Ewald für die Bezeichnung einer Tonart, Delitzsch mit Gesenius für die des Basses.

עַל־יְדוּתִיזן] 62,1 77,1 (hier Kethib עַל־יְדִיתוּן, und so LXX Aq. Sym. Hier.; nur Targ. Qere), und לִידִיתוּן 39,1 (so LXX Aq. Sym. Hier.; Qere und Targ. לִידוּתוּן). Jeduthun ist neben Asaph und Heman einer der drei Sangmeister Davids I Chr. 16,41 f. II Chr. 5,12 35,15. Nach Analogie dessen, wie לְאָסָף in den Psalmenüberschriften später verstanden wurde, kann לידותון wohl nur bedeuten: von Jeduthun (gedichtet); dass 39,1 daneben David als Dichter angegeben ist, hat eine Analogie an 88,1, wo neben den Korachiten der Ezrachit Heman als Dichter genannt ist; es liegt eine doppelte Tradition vor. Bei der Wiedergabe der Präposition עַל in על ידותון schwanken die Alten zwischen *ὑπὲρ*, *περὶ*, *ἐπὶ*, *διὰ*. Theodoret meint, von David sei der Psalm gedichtet, von Jeduthun gesungen, und etwas Ähnliches deutet das Targ. an, welches umschreibt »durch den Mund (39,1)« oder einfach »durch (על יד) Jeduthun«. Die Art, in welcher עַל in den Überschriften sonst gebraucht wird, macht diese Erklärung aber unwahrscheinlich. Ewald hält Jeduthun für die Bezeichnung einer Tonart; Andere wollen על ידותון oder לידותון mit dem vorhergehenden למנצח eng verbinden: »dem Vorsteher (Vorspieler?) der nach Jeduthun genannten Familie von Tempelsängern«; vgl. auch oben S. IX zu Ethan.

עַל־יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים] 56,1. Aq. *ὑπὲρ περιστερᾶς ἀλάλου μακρυσμῶν κτλ.*, Qu. *ὑπὲρ τῆς περιστερᾶς τῆς μογγιλάλου κεκρυμμένων κτλ.* Vermuthlich sind die Worte der Anfang eines Liedes, nach dessen Tonart der vorliegende Psalm gesungen werden sollte, vgl. על אילת השחר. Da schwer zu verstehn ist, was »Taube der Stummheit« bedeuten soll, ist vermuthlich mit Bochart u. A. zu lesen אֵלִים »Taube auf fernen Terebinthen«. Auf diese Lesart führt bereits die auf den ersten Blick sehr abweichende Übersetzung der LXX: *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου.* LXX verstanden unter der Taube das israelitische Volk, vgl. 74,19 und die analoge Übersetzung des Targ. *de coetu Israelis, qui est similis columbae mutae.* LXX sprachen אֵלֶם aus, verstanden dies aber fälschlich als Götter. Da der Übersetzer sich scheute, von Göttern der Israeliten zu sprechen, so setzte er statt dessen *ἀπὸ τῶν ἁγίων* ein, wie Lev. 18,21 את שם אלהיך durch *τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον* wiedergegeben ist.

עַל־מוּת לַבֵּן] 9,1. LXX *ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ υἱοῦ* = עֲלֻמוֹת לַבֵּן, womit die verborgenen Sünden (עֲלֻמֵינוּ 90,8) gemeint sind. Ob LXX *ὑπὲρ* dem Sinne nach ergänzten oder ob sie עַל עלמות lasen, lässt sich nicht ausmachen. Aq. Sex. *νεανιότητος* (Sex. *νεανικότητος*) *τοῦ υἱοῦ* = עֲלֻמוּת לַבֵּן, ebenso Theod. Qu. *ὑπὲρ ἀκμῆς τοῦ υἱοῦ* (עַל עלמות?). Auch manche hebr. Handschriften schreiben עלמות in einem Wort. Die Trennung in zwei Wörter bezeugen Sym. Hier. (*pro morte filii*) und das Targ., welches spielend Goliath hineinbringt, indem es בֵּן = בֵּין versteht und an den איש הבינים I Sam. 17,4 denkt, vgl. Rosenm. Nach Analogie von 22,1 hat man in den Worten den Anfang eines Liedes erblickt, nach dessen Muster Ps. 9 gesungen werden sollte, und dies mag immer noch das Wahrscheinlichste sein. Was aber der Sinn dieser abgerissenen Worte ist, ob: »nach »Tod dem Sohne««, oder: »Jugendstärke hat der Sohn« oder »Nach »Stirb, erblass«« (Hitz.) bleibt völlig dunkel. 48,15 scheint עַל־מוּת

eine musikalische Unterschrift zu sein (s. die Erklärung), die vielleicht mit der Überschrift von 9,1 zusammenhängt. Übrigens wird das ל in לבן von keinem Übersetzer ausdrücklich wiedergegeben, und Origenes transscribirte die hebr. Worte *ἀλμὼθ βέν*.

עַל־מַחֲלַת] 53,1 88,1. LXX *ὑπὲρ Μαελέθ*, was Theod. v. Mops. für ein Nomen proprium hält, vgl. Gen. 28,9 II Chr. 11,28. Auch die Massora stellt die vier Male, an denen מחלת vorkommt, zusammen. Die übrigen griechischen Übersetzer finden in dem Wort eine Hinweisung auf den Reigen, Aq. *ἐπὶ χορείᾳ*, Theod. Qu. *ὑπὲρ τῆς χορείας*, Sym. *διὰ χορῶν*; ebenso Hier. 53,1 *pro choro*, 88,1 *per chorum*. Hierfür könnte die Zusammenstellung עַל־מַחֲלַת לַעֲנוֹת 88,1 zu sprechen scheinen; der Ausdruck עָנָה בְּמָחוֹל »unter Reigentanz singen« findet sich I Sam. 21,12 29,5. Dass der heilige Reigen im Tempelgottesdienste vorkam, zeigt Ps. 26,6 118,27 (s. die Erklärung). Sollte aber dies wirklich der Sinn sein, so müsste nicht allein die Punctation geändert werden, sondern auch die Wortstellung eine andere sein (לַעֲנוֹת בְּמָחוֹל). Die Übersetzung des Targ. zu 53,1 (»über die Bestrafung derer, welche den Namen des Herrn profaniren«), welches מחלת mit חלל »profaniren« zusammenstellt, ist gar nicht zu gebrauchen. Raschi denkt an ein durchbohrtes Instrument (die Flöte), Gesenius nach dem Äthiopischen an die Cither; aber beide Instrumente haben im Hebr. andere Namen. Aben Esra hält das Wort für den Anfang eines Liedes; ähnlich Delitzsch, welcher (alternativ) meint, jenes Lied habe etwa מַחֲלַת לֵב »Krankheit (Ex. 15,26) des Herzens« begonnen. Diese Aufzählung zeigt zur Genüge, wie völlig ungewiss die Bedeutung ist.

עַל־גִּתִּית] 61,1; vgl. oben zu בנגינות.

עַל־עֲלָמוֹת] 46,1 und I Chr. 15,20. Aq. (im Psalm) *ἐπὶ νεανιοτήτων*, Hier. *pro iuventutibus*, danach Luther. LXX *ἐπὶ τῶν κρυφίων* = עַל־עֲלֻמוֹת, vgl. zu עַל מוּת; so auch der Midrasch (*arcana*) und die Paraphrase des Targ. Dagegen Sym. *ὑπὲρ τῶν αἰωνίων* = עַל עֲלָמוֹת, eine Aussprache, die auch dem Midrasch bekannt ist. Raschi denkt wieder an ein Musikinstrument, Aben Esra (vgl. Olsh.) an ein so genanntes Lied. Die Neueren erklären nach dem Vorgange von Gesenius meistens *more virginum*, i. e. *voce virginea*, d. h. im Sopran zu singen. Aber gewiss wurde dies kraftvolle Lied eher von Männerstimmen vorgetragen; denn der Sopran war hier ebensowenig passend, wie er es für Luthers Nachbildung »Ein feste Burg ist unser Gott« sein würde.

עַל־שֹׁשַׁנִּים] 45,1 69,1. Damit ist wahrscheinlich zusammenzustellen עַל־שׁוֹשַׁן עֵדוּת 60,1 und אֶל־שֹׁשַׁנִּים עֵדוּת 80,1. Die »Lilien« hält Raschi wieder für ein Instrument (mit sechs Saiten), indem er das Wort in völlig unzulässiger Weise mit שֵׁשׁ zusammenstellt. Aben Esra erklärt die Formel für den Anfang eines Liedes, nach dessen Tonart diese Psalmen gesungen werden sollten; das vollere Citat würde dann 60,1 80,1 vorliegen. 60,1 ist עדות durch die Accentuation eng mit על שושן verbunden; Ewald erklärt dies: »Wie Lilien, d. i. rein, lauter ist das Gesetz«, vgl. 12,7 19,8 ff.; 80,1 ist אֶל שֹׁשַׁנִּים freilich durch Athnach vom Folgenden getrennt; aber allerdings könnte die Accentuation hier unrichtig sein (Aq. 80,1 *ὑπὲρ τῶν κρίνων μαρτυρίας*, Hier. *pro liliis testimonii*, dagegen Sym. *ὑπὲρ τῶν ἀνθῶν μαρτυρία*), und es wäre dann zu über-

setzen: »(Wie) Lilien ist das Gesetz«. LXX übersetzen 80,1 *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων μαρτύριον* (*τῷ Ἀσάφ*), 60,1 *τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἔτι*; sie sprachen aus שֹׁשַׁנִּים, vgl. Thr. 4,1 Mal. 3,6, und scheinen 60,1 עוֹד statt עֵדוּת gelesen zu haben. Auch die Umschreibungen des Targ. führen das Wort auf die Wurzel שָׁנָה und die Relativpartikel שֶׁ zurück, vgl. JprTh. 1882, S. 631.

שִׁגְיוֹן] 7,1, vgl. עַל־שְׁגִיאוֹת Hab. 3,1. LXX im Psalm *ψαλμός*, bei Hab. *μετὰ ᾠδῆς*. Targ. תירגמא דאודיתא(?). Aq. *ἀγνόημα*, Sym. Theod. *ὑπὲρ ἀγνοίας*, und danach Hier. *pro ignoratione*; Aq. Sym. Qu. Hab. 3,1 *ἐπὶ ἀγνοημάτων*. Sie gaben dem Worte die Bedeutung von שְׁגִיאוֹת 19,13. Auch Raschi und der Midrasch sprechen von einem »Vergehn« Davids, so dass diese Deutung als die traditionelle der Synagoge anzusehn ist. Aber freilich kann sie nicht richtig sein. Ewald, Delitzsch u. A. erklären »Dithyrambus, Taumellied«; auch dies ist sehr ungewiss und unwahrscheinlich.

שִׁיר] Das Wort bedeutet ganz allgemein »ein Lied« und wird auch als Bezeichnung profaner Lieder gebraucht Jes. 23,6 Am. 6,5 8,10; daher steht es im Psalter gewöhnlich in Verbindung mit מִזְמוֹר, um anzudeuten, dass es sich um ein religiöses Lied handelt. Die Verbindung שיר מזמור findet sich in den Überschriften von Ps. 48. 66. 83. 88. 108; מזמור שיר 65. 67. 68. 75. 76. 87. 92. שִׁיר ohne Zusatz nur 46,1, und das gleichbedeutende שִׁירָה 18,1.

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת] In den Überschriften von 120. 122—134, und שִׁיר לַמַּעֲלוֹת 121,1. Die Bedeutung ist sehr streitig. LXX *ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν*, Hier. *canticum graduum*. הַמַּעֲלוֹת bedeutet die Stufen, z. B. eines Thrones I Reg. 10,19 f., oder auch die zum Altar hinaufführenden Ex. 20,23 Ez. 43,17. Danach haben jüdische Ausleger die מעלות in den Psalmenüberschriften mit den fünfzehn Stufen in Verbindung gesetzt, welche von dem Vorhof der Weiber in den der Männer hinaufführten und die bei Joseph B. J. V 5,3 *βαθμοί* heissen. Spätere jüdische Ausleger (s. Del.) meinen, die Psalmen hätten ihren Namen daher, dass am Abend des ersten Laubhüttenfesttages auf je einer dieser Stufen je einer der 15 Psalmen gesungen wurde. Diese Auffassung liegt auch Luthers Übersetzung »Lied im höheren Chor« zu Grunde, was sich nicht auf die Höhe der Stimmen bezieht, sondern von Bakius bei Del. erklärt wird: *cantores harum odarum stetisse in loco eminentiori*. Gegen diese Erklärung ist, abgesehn von der Unzuverlässigkeit der ihr zu Grunde liegenden Tradition, von Delitzsch wohl mit Recht geltend gemacht, dass der Titel der Psalmen so äusserlich wie sonst keiner sein würde.

Aq. Theod. Sym. übersetzten *ᾆσμα τῶν ἀναβάσεων* (121,1 *εἰς τὰς ἀναβάσεις*). Bereits Theodor von Mopsuestia, Theodoret u. A. deuten dies auf die Rückkehr aus Babel, wonach die Lieder Reiselieder der heimkehrenden Exulanten sein würden. Die Rückkehr aus Babel heisst Esr. 7,9 הַמַּעֲלָה מִבָּבֶל, und die Heimkehrenden Esr. 2,9 הָעֹלִים. Der Plural המעלות wäre dann daraus zu erklären, dass die Rückkehr in mehreren Abteilungen erfolgte, zuerst unter Zerubabel und Josua im Jahre 536 (Esr. 1. 2), dann wieder im siebenten Jahr des Artaxerxes 458 unter Esra (Esr. 7,6. 7. cap. 8). Aber mindestens die Ps. 122 und 134, in welchen der Bestand des Tempels und geordneter Cultus vorausgesetzt ist, auch Jerusalems Bau als wohlgefügt erscheint, lassen sich aus

dieser Zeit nicht erklären. Deswegen haben Herder, Reuss u. A. diese Ansicht dahin modificirt, dass mit מַעֲלוֹת die jährlichen Wallfahrten zu den drei grossen Festen zur Zeit des zweiten Tempels gemeint seien. שִׁיר הַמַּעֲלוֹת ist dann ein Wallfahrtenlied oder ein Pilgerlied. Allerdings lässt sich dieser Sprachgebrauch für מַעֲלוֹת nicht mit Sicherheit nachweisen; aber für den Singular מַעֲלֵה ist die Bedeutung »Reise nach Jerusalem« durch Esr. 7,9 jedenfalls gesichert, vgl. auch 122,4 עֲלוּ. Dass der Inhalt dieser kurzen volkstümlichen Lieder sich für ein Pilgerliederbuch wohl eignete, lässt sich nicht leugnen. Directe Beziehungen auf die Wallfahrt finden sich freilich nur in einigen, wie in 120. 122. 132. 133; allein die Lieder brauchten nicht alle ursprünglich für diesen Zweck gedichtet sein. Immerhin hat diese Erklärung noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Der Titel des Liederbuches als eines ganzen wird שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת gewesen sein; jedem einzelnen Psalm wurde später der Singular vorgesetzt. Das Nomen regens שִׁיר ist dabei unbestimmt (ein Lied) trotz des nachfolgenden determinirten Genetivs wie 113,9, vgl. Ges. 127 Anm. 3.

Noch sei erwähnt die Erklärung von Gesenius, der sich de Wette, Delitzsch u. A. angeschlossen haben. Nach ihr sind diese Lieder nach den stufenweise fortschreitenden Gedankenrhythmus benannt, der sie charakterisirt. Dieser »Stufenrhythmus«, mit griechischem terminus technicus *Anadiplosis* genannt, besteht darin, dass der Gedanke oder ein Ausdruck aus dem vorhergehenden Verse im folgenden wieder aufgenommen und zum Ausgangspunct eines neuen Gedankens gemacht wird, so dass der eine Vers mit dem andern stufenartig verbunden ist. Sehr deutlich tritt diese Form des Rhythmus z. B. in Ps. 121 zu Tage:

[1] Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
Von wannen wird meine Hülfe kommen?
[2] Meine Hülfe kommt von Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
[3] Er kann deinen Fuss nicht wanken lassen,
Dein Hüter kann nicht schlafen!
[4] Nein, nicht schläft noch schlummert
Der Hüter Israels.
[5] Jahve ist dein Hüter,
Jahve dein Schatten zu deiner rechten Hand.
[6] Am Tage wird dich die Sonne nicht stechen
Noch der Mond des Nachts.
[7] Jahve wird dich behüten vor allem Übel,
Wird behüten deine Seele.
[8] Jahve wird behüten deinen Ausgang und deinen Eingang
Von nun an bis in Ewigkeit.

Aus der neueren Dichtung hat man mit dieser Kunstform das sogenannte Triolett verglichen, welches aus acht Versen mit nur zwei Reimen besteht, und dessen erste und vierte Zeile wörtlich übereinstimmen müssen, während die zwei ersten Zeilen sich als Schlusszeilen wiederholen (vgl. Koepert, Poetik S. 83), z. B.

Oben auf im Strom der Zeiten
Schwimmt nur Spreu und Schaum so bunt,
Manches Knäblein sieht den Fund
Oben auf im Strom der Zeiten;
Wer das Netz lässt niedergleiten,
Fischet Gold aus tiefem Grund.
Oben auf im Strom der Zeiten
Schwimmt nur Spreu und Schaum so bunt.

Tiedge.

Abgesehn von der doch nur bedingungsweisen Ähnlichkeit mit dem Triolett ist es allerdings eine richtige Beobachtung, dass jene besondere Form des Rhythmus in den 15 Liedern Ps. 120—134 besonders häufig auftritt, wenn auch nicht in allen in gleicher Weise; Ps. 132 fehlt sie ganz. Schon dies erweckt Bedenken gegen die Richtigkeit der Erklärung, während allerdings der Umstand, dass dieselbe Kunstform sich auch in anderen Psalmen und sonstigen a.t. Stücken (z. B. Ps. 29,1 Jes. 26,5. 6 Jdc. 5,3. 5. 6) findet, weniger in's Gewicht fällt. Ferner aber lässt sich nicht nachweisen, dass מעלות jemals als terminus technicus für diese rhythmische Figur gebraucht wäre; der Artikel in הַמַּעֲלוֹת ist bei dieser Auffassung mindestens unbequem, und endlich lässt sich das einmal (121) vorkommende לַמַּעֲלוֹת überhaupt nicht erklären.

תְּהִלָּה] 145,1. LXX *αἴνεσις*, Aq. *ὕμνησις*, am besten Sym. und danach Hier. *ὕμνος*. Der Psalm wird seinem Inhalt entsprechend als Lobgesang bezeichnet. Über den Plural תְּהִלִּים als spätere Bezeichnung aller Psalmen vgl. oben S. III.

תְּפִלָּה] Als Gebet sind bezeichnet die Psalmen 90. 102 (mit einem längeren Zusatz; s. die Erklärung); 142 (dieser Psalm ist vorher schon als מַשְׂכִּיל bezeichnet). Auch Hab. 3 wird in der Überschrift תפלה genannt. Endlich werden in der Unterschrift zu Ps. 72 (v. 20) die vorhergehenden Psalmen als תְּפִלּוֹת bezeichnet; LXX haben hier *οἱ ὕμνοι* = תהלות, aber Aq. Sym. Theod. Qu. Hier. Targ. bezeugen den massor. Text.

4. Zeitalter der Psalmen*).

Nachdem in Paragraph 2 der Beweis erbracht ist, dass die Überschriften nicht die wirklichen Verfasser nennen, muss nunmehr der Versuch gemacht werden, den positiven Nachweis zu führen, welchem Zeitalter die einzelnen Psalmen ihren Ursprung verdanken. Allerdings wird diese Frage immer nur so gelöst werden können, dass man die einzelnen Lieder darauf hin untersucht, ob ihr Inhalt bestimmte Zeitverhältnisse wiederspiegelt, wie dies im Commentar, auf welchem die nachfolgenden Ausführungen fussen, geschehn ist. Es empfiehlt sich aber, die Frage auch im Zusammenhang zu behandeln, weil nur so ein Über-

*) Vgl. hierzu aus jüngster Zeit die Abhandlung von E. Sellin (die jedoch von mir nicht mehr berücksichtigt werden konnte): Disputatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet. 1892.

blick über die Geschichte der Psalmendichtung gewonnen werden kann. Zugleich dient diese Untersuchung dazu, die Ergebnisse der Auslegung zu stützen, und sie gewährt Gelegenheit, Einwürfe gegen dieselben eingehender zu prüfen, als es in den Einleitungen zu den einzelnen Psalmen möglich war.

Nach den Überschriften gehört die grössere Hälfte der Psalmen der vorexilischen Zeit an. In der alten Kirche und in der Synagoge herrschte die Neigung, über diese Angaben noch hinauszugehn, indem man entweder David zum Dichter aller Psalmen machte, oder die Meinung vertrat, dass die namenlosen Psalmen von demjenigen Dichter herrührten, welcher in der Überschrift des zuletzt vorhergehenden benannten Psalms namhaft gemacht war. So bemerkt Hieronymus Epist. 139 ad Cyprianum (angeführt bei Rosenmüller): *Hanc habet scriptura sacra consuetudinem, ut omnes psalmi, qui, cuius sint, titulum non habent, iis deputentur, quorum in prioribus psalmis nomina continentur.* Nach diesem Kanon schrieb z. B. Origenes, welcher sich dabei auf eine jüdische Autorität stützte, die Psalmen 91—100 Moses zu, vgl. Rosenm. Gegenüber dieser Neigung der Alten, das Alter der Psalmen möglichst hoch hinaufzuschrauben, hat Wellhausen in einem viel citirten Wort das Problem für die Gegenwart folgendermassen formulirt: »Da der Psalter zu den Hagiographen gehört und das Gesangbuch der Gemeinde des zweiten Tempels ist, desgl. die Überschriften von der in der Chronik beschriebenen Gestaltung des musikalischen Gottesdienstes ausgehn, so ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder darin giebt«. Bleek, Einleitung[4] S. 507. Cheyne*) hat sodann die positive Behauptung aufgestellt, dass alle Psalmen, vielleicht mit Ausnahme des 18., welcher frühestens der Zeit des Josias angehöre, nachexilisch sind; und Stade (Geschichte Israels I 85. 298) hält es freilich nicht für unmöglich, dass sich im Psalter auch Vorexilisches finden könne, meint aber, dass vor dem Exil für die Psalmendichtung so gut wie vollständig der Boden fehlte; und jedenfalls bei David scheint er auch die Möglichkeit, dass dieser Kriegsmann Psalmen gedichtet habe, in Abrede stellen zu wollen. Nachdem auch in meinem Commentar die bei weitem grössere Hälfte der Psalmen der nachexilischen Zeit zugewiesen ist, ist ein näheres Eingehn auf diese Fragen unabweislich.

Für die Frage nach dem Zeitalter der Psalmen ist von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit die weitere Frage, wann die Sammlung oder die Partikularsammlungen, aus welchen der jetzige Psalter erwachsen ist, abgeschlossen wurden, vgl. weiter unten. Jedoch lässt sich auf diesem Wege immer nur der *terminus ante quem* feststellen. Aus dem Umstande, dass eine Partikularsammlung etwa im persischen oder makkabäischen Zeitalter entstanden ist, den Schluss zu ziehn, dass auch die einzelnen Psalmen dieser Sammlungen im wesentlichen jenen Perioden angehören, ist ein handgreiflicher logischer Fehler, der auffallender Weise in neueren Untersuchungen nicht immer vermieden ist. Nichts hindert anzunehmen, dass auch vorexilische Psalmen in einer nachexilischen

*) The origin and religious contents of the Psalter, London 1891. Cheyne's Buch ging mir erst zu, als bereits ein grösserer Teil meines Commentars gedruckt war.

Sammlung Aufnahme gefunden haben, wenn anders genügende innere Gründe für ihren vorexilischen Ursprung sprechen.

Ferner will es mir scheinen, als ob die Geschichte der religiösen Ideen Israels nicht immer in genügend vorsichtiger Weise als Beweis für die Behauptung geltend gemacht ist, dass die Psalmen in ihrer Gesamtheit oder vielleicht mit ganz vereinzelten Ausnahmen erst der nachexilischen Zeit angehören könnten. Das uns zur Verfügung stehende Quellenmaterial gestattet es nicht, chronologische Tabellen über das Entstehn der einzelnen alttestam. Glaubenssätze aufzustellen. Wenn freilich ein Psalm specifisch deuterojesaianische Ideen und besonders Wendungen reproducirt, so lässt sich die Annahme der Abhängigkeit und exilischen oder nachexilischen Ursprunges des Psalms schwerlich abweisen; aber nicht überall in den Psalmen ist das Verhältniss ein so einfaches. Ob z. B. die starke Betonung der Versündigung Israels gegen Jahve, oder der ausgebildete Gegensatz der Frommen und Gottlosen in Israel, oder endlich der Glaube an Zion als specifische Gottesstadt sich erst während des Exils oder nach demselben ausgebildet hat, ist mindestens eine Streitfrage; und wenn uns solche u. ä. Gedankenreihen in einem Psalm entgegentreten, welcher sich aus anderen Gründen nur aus der vorexilischen Zeit auf natürliche Weise erklärt, so ist dieser Psalm vielmehr umgekehrt ein Dokument für den vorexilischen Glauben Israels.

Dass es eine religiöse Lyrik vor dem Exil in Israel gab, wird nicht bezweifelt. Das Lied der Debora Jdc. 5 und das Passahlied Ex. 15 sprechen hier laut genug. Beides sind Siegeslieder, aber sie sind durch und durch von religiösem Geist durchweht. Dass auch David ein gottbegnadeter Dichter war, beweist die herrliche Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans II Sam. 1,19—27, die von keinem andern gedichtet sein kann, als von ihm. Freilich ist diese Elegie kein direct religiöses Lied; aber sie zeigt, dass der Kriegsmann und Freibeuter David auch der tiefsten und zartesten Empfindungen fähig war. Davids musikalische Begabung wird durch die Samuelisbücher mehrfach bezeugt, vgl. z. B. I Sam. 16,18; und dass er sie in den Dienst des Gottesdienstes stellte zeigt die berühmte Erzählung von der Heraufführung der Bundeslade nach Jerusalem II Sam. 6,5. Durch Amos (5,23) erfahren wir, dass auch in der früheren prophetischen Zeit bei den Gottesdiensten in den Heiligthümern des Nordreichs die Harfen rauschten und die Lieder erklangen, und nicht anders stand es in Jerusalem zur Zeit des Jesaias (30,29, vgl. 38,20). Amos (6,5) kennt ferner David als Erfinder von Musikinstrumenten, vgl. Neh. 12,36 I Chr. 23,5 und Ps. 151,2 (LXX): *αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον, οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον.* Bei der engen Zusammengehörigkeit von Musik und Dichtkunst im Alterthum und unter Vergleich von II Sam. 6,5 darf man es für gewiss ansehn, dass David auch religiöse Lieder gedichtet hat. Freilich ist hiermit noch Nichts über die Frage entschieden, ob wirklich von den Liedern, welche in unserm jetzigen Psalter David zugeschrieben werden, auch nur das eine oder das andere von ihm herstammt. Denn die Möglichkeit, dass die echt davidischen Lieder verloren gegangen wären, oder dass eine spätere Zeit sie absichtlich durch jüngere ersetzt hätte, lässt sich nicht in Abrede stellen.

So erhebt sich die Frage, ob sich auf Grund innerer Kriterien davidische Lieder in unserm Psalter nachweisen lassen.

Ewald stellt in dieser Beziehung folgenden Kanon auf: »Es giebt eine Reihe von Psalmen eigenthümlich kräftigen Geistes und einzig hoher Gesinnung welche nach dem Zusammentreffen aller Spuren von keinem andern und keinem geringern Dichter stammen können als von David selbst«; und Riehm (Einleitung II S. 190) meint: »Wenn geübte Hymnologen aus der Eigenthümlichkeit vieler Kirchenlieder erkennen können, ob sie einem Luther oder einem Paul Gerhard, einem Tersteegen oder Angelus Silesius angehören, so dürfte dies auch bei den davidischen Psalmen der Fall sein«. Allein gegen Ewalds allzu unbestimmten Kanon hat Olshausen mit Recht geltend gemacht, dass gar kein Grund vorhanden sei, die geistige Kraft und edle Gesinnung, welche in manchen Psalmen in ganz besonders hervorragender Weise zu Tage tritt, nicht auch bei anderen bekannten und unbekannten Israeliten vorauszusetzen. Riehms Vergleich aber ist doch nur scheinbar zutreffend. Denn während bei unseren modernen Dichtern eine grosse Anzahl von Liedern für die Vergleichung zur Verfügung steht, deren Echtheit nicht dem leisesten Zweifel unterliegt, ist von den davidischen Psalmen nicht einer unbestritten. Ein Psalm kann meiner Ansicht nach daher nur dann als ein unzweifelhaft davidischer in Anspruch genommen werden, wenn er ganz specielle persönliche nur auf David zutreffende Verhältnisse wiederspiegelt, wie dies bei der Elegie auf den Tod Sauls und Jonathans der Fall ist. Auf Grund dieses Kanons wage ich mit Sicherheit allerdings nur Ps. 18 David zuzuschreiben, und zwar auch diesen nur so, dass er uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer für den Gemeindegebrauch veranstalteten Überarbeitung erhalten ist, vgl. den Commentar. Aus der Zeit Josias' (Cheyne) lassen sich die stolzen Worte v. 44 f. nicht erklären, noch weniger natürlich aus der nachexilischen Zeit. Aber auch auf keinen der früheren kraftvollen judäischen Könige, wie etwa Uzzia, lassen sich die einzelnen Züge des Psalms so ungezwungen deuten, wie auf David.

Auch bei den Psalmen 3 und 4 spricht manches für davidische Autorschaft; der Dichter ist ein König oder doch ein Heerführer; aber freilich könnte es in diesem Falle auch einer der späteren Könige sein; wir wissen, dass auch Hisqias ein Dichter war. Die übrigen Psalmen, welche Ewald und Hitzig gemeinschaftlich David zuschreiben (ausser 3. 4. 18 noch 7. 8. 11. 19) mussten ihm im Commentar aus inneren Gründen abgesprochen werden. Immerhin ist es möglich, dass in vorexilischen oder auch nachexilischen Psalmen davidische Elemente enthalten sind, welche von Späteren verarbeitet und dem damaligen Bedürfniss der Gemeinde angepasst wurden; aber uns fehlt die Möglichkeit, diese Elemente zu erkennen und auszuscheiden. —

Eine Anzahl von Psalmen lässt sich mit Sicherheit der vorexilischen Zeit zuweisen, wenn wir auch nicht wissen, wer der Dichter ist, und in den meisten Fällen darauf verzichten, auch nur das Jahrhundert der vorexilischen Zeit bestimmen zu wollen, in welchem sie entstanden sind. Hierher gehören vor Allem diejenigen Lieder, welche deutlich auf einen israelitischen König Bezug nehmen, in erster Linie Ps. 20 und 21. Cheyne's Versuch, diese beiden Psalmen

der makkabäischen Zeit zuzuweisen, muss als gänzlich misglückt bezeichnet werden, wie denn auch R. Smith, besonnener als sein Landsmann, anerkennt, dass sie offenbar dem alten Königtum angehören. Welche gewagten Combinationen gebraucht Cheyne, um Ps. 21 unter Vergleichung von I Mak. 13,42—47 auf den Makkabäer Simon zu deuten! Da Simon nicht König war, so soll מֶלֶךְ hier nicht, wie sonst im alten Testament, »König« bedeuten, sondern auf Grund der Bedeutung *consilium dedit*, welche das Verbum מָלַךְ im Aramäischen hat, soviel wie das Lateinische *consul*. Er beruft sich darauf, dass auch Neh. 5,7 der Aramaismus וַיִּמְלֹךְ »er ging mit sich zu Rathe« vorkommt; aber das Substantiv מַלְכָּא hat auch im Aramäischen immer die Bedeutung König (oder Kaiser). Dies Zurückgehn auf die Urbedeutung der Worte mit Zurückstellung des herrschenden Sprachgebrauchs gehört einer überwundenen Stufe der Exegese an. Wenn Cheyne weiter meint, der in Ps. 20 angeredete König habe nach v. 8 keine Wagen und Rosse, so hätte er füglich auch aus 8b den weiteren Schluss ziehen können, dass er überhaupt keine Waffen gehabt, sondern allein durch das Eingreifen Jahves den Sieg über die Feinde davonzutragen gehofft habe. Für den unbefangenen Leser sagt der Dichter doch nur dies, dass Israel sein Vertrauen nicht wie die Feinde auf äussere Machtmittel sondern auf seinen Gott setzt. Endlich soll die Krone aus reinem Golde 21,4 nach Cheyne die heilige Krone, נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ, das Diadem des Hohenpriesters sein, und der מָשִׁיחַ 20,7 der Hohepriester selbst. Wir dürfen ihn hier an ein gelegentlich von ihm selbst citirtes Wort erinnern: »le *goût* doit aussi être entendu«.

Treffend hat Cheyne darauf aufmerksam gemacht, dass die Pss. 20. 21 nicht getrennt werden können von 61. 63. Wir erblicken hierin nunmehr eine Bestätigung dafür, dass auch die beiden letzteren im Commentar richtig vor dem Untergange des Staates angesetzt sind. Bei der weitern von Cheyne angemerkten Zusammengehörigkeit von 20,8 mit 33,17 darf 33,16, wo der König genannt ist, nicht unberücksichtigt bleiben. Auch Ps. 33 ist vorexilisch. Für die sonst ebenfalls mit 20,8 verwandte Stelle 147,10 ist grade das Fehlen des Königs charakteristisch; der letztere Psalm ist gedichtet, als Israel keinen König mehr hatte. Cheyne stellt ferner 21,5 ausser mit 61,7 auch mit 45,3 zusammen; er ist geneigt, den letzteren Psalm auf Ptolemaeus Philadelphus zu beziehn. Ich habe im Commentar gezeigt, weswegen mir sowohl bei diesem wie bei dem verwandten 72. Psalm die Deutung auf einen nichtisraelitischen König unmöglich zu sein scheint. Endlich gehört zu den Psalmen, welche wegen der Erwähnung des Königs der vorexilischen Zeit zuzuschreiben sind, auch 28 (v. 8). Cheyne will auch hier unter dem Gesalbten, welcher dem Volk gegenübergestellt wird, den Hohenpriester verstehn; mir scheinen die von der Kriegsrüstung hergenommenen Bilder v. 7. 8 mit grösserer Wahrscheinlichkeit auf einen König hinzuweisen. —

Ausser den Psalmen, in welchen ein israelitischer König erwähnt wird, sind der vorexilischen Zeit diejenigen zuzuweisen, auf welche in anderen vorexilischen Stücken angespielt wird. Das 33. Capitel des Jesaias enthält mehrfache Anspielungen auf Psalmen. Es mag sein, dass dies Capitel nicht von dem Sohn des Amos sondern von einem seiner Schüler herstammt; aber von dem nachexilischen*)

*) Oder gar makkabäischen (Duhm: 162 a. Chr.).

Ursprunge des Stückes (Stade ZATW. 1884 S. 261 ff.) habe ich mich nicht überzeugen können, vgl. Dillmann. Nun ist Jes. 33,13—16 eine Umschreibung von Ps. 15, und Jes. 33,10 spielt an auf Ps. 12,6; also müssen diese beiden Psalmen früher sein. — Dass Ps. 8,5 dem Dichter des Hiob (7,17.18) vorlag, erkennt auch Robertson Smith an; freilich ist das Zeitalter des Hiob nicht über jeden Zweifel erhaben. — Ps. 1 gilt bei den Neueren vielfach als einer der jüngsten; ich kann mich nicht davon überzeugen, dass der Dichter nicht allein den Propheten (Jer. 17,5—8) sollte nachgeahmt haben, sondern dass er zugleich auch einen significanten Ausdruck (1,2) aus einem Prosaiker entlehnt hätte. Der Psalm macht auf mich nicht den Eindruck einer solchen Unselbständigkeit.

Bei Ps. 46. 48 (76) erkennt Cheyne die nahen Berührungspuncte an, welche diese Psalmen sowohl in Gedanken als auch im Ausdruck mit assyrischen Weissagungen des Jesaias haben. Die wichtigsten Gründe, welche ihn bestimmen, diese Datirung jetzt aufzugeben, sind folgende. Die jüdische Kirche zu Jesaias Zeit sei viel zu keimartig gewesen, um die Ausdrücke von kühnem Monotheismus und leidenschaftlicher Liebe zum Tempel gesungen zu haben, wie sie in diesen Psalmen vorkommen; und das Wort *Eljon* (46,5; vgl. 47,3) als Titel Jahves komme nirgends im Jesaias vor, aber häufig in den (wahrscheinlich) späteren Psalmen. Das letztere Argument kann gegen die Autorschaft des Jesaias sprechen, aber dass der Name *Eljon* zu seiner Zeit noch unbekannt gewesen wäre, hat Cheyne nicht bewiesen; und noch schwerer möchte der Nachweis zu führen sein, dass die begeisterte Liebe zu Jerusalem und zum Tempel, welche jene beiden Psalmen athmen, zu Jesaias Zeit unmöglich gewesen wäre. Aus einer der glücklichen Perioden des persischen Zeitalters (Cheyne) lassen sie sich meiner Ansicht nach in keiner Weise erklären.

Weshalb die Psalmen 14. 42. 43. 61 von mir dem Zeitalter des Jechonja zugeschrieben sind, ist im Commentar gezeigt; ebenso muss ich bei einer weiteren Anzahl für die Gründe, welche mich für die Annahme vorexilischer Abfassungszeit bestimmen, auf den Commentar verweisen, vgl. 5—7. 9—11. 19a. 24b. 26. 29. 30. 50. 81. 87. Endlich können diejenigen Psalmen, deren Abfassungszeit unbestimmt gelassen werden musste (13. 17. 32. 34. 36. 52. 54. 55. 60) wenigstens teilweise der vorexilischen Zeit angehören. Es würden hiernach von den 150 Liedern unsers Psalters etwa 30 bis 40 zur Zeit der Königsherrschaft in Israel entstanden sein.

Alle übrigen Psalmen gehören der exilischen (z. B. 51. 80) oder nachexilischen Zeit an, und in den beiden letzten Büchern (Ps. 90—150) lässt sich kein einziger einer früheren Periode zuweisen. Die Gründe für diese Datirung sind im Commentar jedes Mal bei den einzelnen Psalmen angegeben; es ist im allgemeinen die in ihnen vorausgesetzte historische Situation, welche uns zwingt, die bei weitem grössere Hälfte des Psalmenbuchs für nachexilisch zu erklären; dazu kömmt die Abhängigkeit von exilischen oder nachexilischen Schriftstücken, besonders von Deuterojesaias, der einen grossen Einfluss auf die Psalmendichtung ausgeübt zu haben scheint, vgl. z. B. Ps. 22. Der genauere Zeitpunct innerhalb der nachexilischen Periode, welchem die einzelnen Psalmen zugewiesen werden müssten, lässt sich meines Erachtens in der Regel ebensowenig bestimmen, wie

dies bei den vorexilischen Psalmen möglich war, und die besonders von Cheyne angestellten Versuche, zu genaueren Datirungen zu gelangen, haben wenig Überzeugendes. Es kann auch kaum anders sein. Denn einerseits ist uns die Geschichte Israels in der nachexilischen Zeit viel zu lückenhaft überliefert; andrerseits sind die meisten der in Betracht kommenden Psalmen so allgemein gehalten, dass die Anhaltspuncte für die Ermittelung der enger umgrenzten Ursprungszeit fehlen. Es steht bei den Liedern unsers Gesangbuches vielfach nicht anders. Mit Recht fragt Riehm: Wer wollte aus dem Liede »Jesus meine Zuversicht« auf die Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg als Dichterin des Liedes schliessen? Es ist nur eine Ausnahme, wenn bei Ps. 118 mit ziemlicher Sicherheit sogar das Jahr (444) fixirt werden konnte, in welchem der Psalm zuerst gesungen ist; bei einigen anderen Liedern lässt sich etwa noch wahrscheinlich machen, ob sie bald nach der Rückkehr gedichtet sind, wie 16. 137. 141—143, oder ob sie der spätnachexilischen Zeit angehören wie 37. 94. 135. 136. 146. 150; bei sehr vielen aber lässt sich auch nicht einmal das Jahrhundert angeben in welchem sie entstanden sind. —

5. Fortsetzung.

Einer besonderen Untersuchung bedarf die alte Streitfrage, ob in unserm Psalter Lieder enthalten sind, welche erst dem Zeitalter der makkabäischen Glaubenskämpfe ihren Ursprung verdanken.

So viel wir wissen ist der erste, welcher makkabäische Psalmen angenommen hat, Theodor von Mopsuestia, vgl. ZATW. 1886 S. 261 ff. 1887 S. 1 ff. Allerdings ist er der Ansicht, dass der Verfasser aller Psalmen David sei; aber er meint, dass dieser als Prophet die zukünftigen Geschicke seines Volks voraus verkündet habe, indem er sich im Geist in die Lage der späteren Generationen versetzte. Von diesem Kanon aus deutet er siebenzehn Psalmen (44. 47. 55—60. 62. 69. 74. 79. 80. 83. 108. 109. 144) auf die makkabäische Zeit. Als Kriterium gilt ihm vor Allem die in den einzelnen Psalmen vorausgesetzte historische Situation; ausserdem weist er darauf hin, dass in den makkabäischen Psalmen ein besonders heftiger Affect zu verspüren sei (*περιπαθέστεροι γάρ πως δοκοῦσιν εἶναι οἱ τοιοῦτοι*), und dass oft die feindlichen Nachbarn in ihnen genannt würden. Auch Theodoret und Chrysostomus haben einzelne Psalmen auf die makkabäische Zeit bezogen. Im Reformationszeitalter erklärte Calvin die Psalmen 44. 74. 79 für makkabäisch, der böhmische Bruder Esrom Rudinger im Ganzen 25 Psalmen. Später hat Bengel auf den religiösen Enthusiasmus der makkabäischen Zeit hingewiesen, der wohl im Stande war, neue Lieder zu schaffen. Nach Hitzig (1835) findet sich von Ps. 73 an kein einziger vormakkabäischer Psalm mehr (später hat er einige Psalmen des III. Buchs etwas früher angesetzt), und Olshausen verlegt die grosse Mehrzahl der Psalmen in die makkabäische Zeit. Cheyne endlich betrachtet 26 Psalmen als makkabäische, darunter aus Buch I Ps. 20. 21. 33. Bestritten wird das Vorhandensein makka-

bäischer Psalmen in unserm Psalter von Gesenius (Hall. Allgem. Litteraturzeitung 1816 No. 81), Ewald, Dillmann, Hupfeld, Bleek und besonders von Ehrt, Abfassungszeit und Abschluss des Psalters, Leipzig 1869.

Dass die Psalmendichtung im makkabäischen Zeitalter noch geblüht hat, kann nicht wohl bezweifelt werden. Sehn wir doch aus dem zur Zeit des Pompejus entstandenen apokryphen Psalterium Salomonis, dass sie selbst 100 Jahre später noch nicht ausgestorben war. Auch sind diese Psalmen Salomos durchaus nicht blosse Nachahmungen, sondern wenigstens teilweise durchaus originale Gedichte. Aus dem Umstand, dass sie nicht mehr in die kanonische Sammlung aufgenommen wurden, lässt sich nur so viel schliessen, dass letztere jedenfalls zur Zeit des Pompejus abgeschlossen war. Die Nöthe und Triumphe der makkabäischen Zeit waren nun gewiss nicht weniger geeignet, die Harfe in Israel zu wecken als jene. Die Frage ist daher nicht die, ob Psalmen in der makkabäischen Zeit gedichtet sein können, sondern ob sie noch Aufnahme in unserm Psalter finden konnten, d. h. ob dieser etwa um das Jahr 160 a. Chr. bereits definitiv abgeschlossen war. Wenn diese Frage bejaht werden muss, so muss trotz aller inneren Indicien, welche bei diesem oder jenem Psalm (besonders 44. 74. 79. 83) für die makkabäische Zeit zu sprechen scheinen, eine frühere Ursprungszeit für sie angesetzt werden.

Folgende Daten stehn uns für die Lösung der Frage zu Gebote.

Nach II Mak. 2,13 wurde in den Denkwürdigkeiten des Nehemias (*ἐν ταῖς ἀναγραφαῖς καὶ ἐν τοῖς ὑπομνηματισμοῖς τοῖς κατὰ τὸν Νεεμίαν*) erzählt, dass dieser bei der Gründung einer Bibliothek neben anderen Schriften auch die Davids gesammelt habe (*ὡς καταβαλλόμενος βιβλιοθήκην ἐπισυνήγαγε τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν καὶ τὰ τοῦ Δαυὶδ καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων*). Mit *τὰ τοῦ Δαυίδ* sind sicher die Psalmen gemeint, die demnach um das Jahr 440 gesammelt wären. Allein jene Notiz ist kritisch wenig zuverlässig; sie ist vermuthlich einer pseudepigraphischen Schrift, welche den Namen des Nehemias trug, entnommen (s. Grimm zu II Mak. 2,13), und wenn ihr wirklich etwas Thatsächliches zu Grunde liegt, so kann doch keinenfalls aus ihr geschlossen werden, dass der Psalter in seinem jetzigen Umfange schon damals vorhanden war. Da der Verfasser des 2. Makkabäerbuchs fortfährt (II 2,14): *ὡσαύτως δὲ καὶ Ἰούδας τὰ διαπεπτωκότα* (= verlorene Bücher, vgl. Grimm) *διὰ τὸν πόλεμον τὸν γεγονότα ἡμῖν ἐπισυνήγαγε πάντα*, so liegt vielmehr die Vermuthung nahe, ob nicht der Psalter zur Zeit des Judas Makkabäus einen Zuwachs erhielt.

Von grösserem Gewicht als diese apokryphe Notiz ist das Verhältniss der Chronik zum Psalter. Die Chronik, welche die Liste der Hohenpriester bis auf Jaddua, den Zeitgenossen Alexanders des Grossen herabführt (Neh. 12,11), ist gegen Ende des 4. Jahrh. a. Chr. geschrieben. Nun wird I Chr. 16,8—36 bei der Erzählung von der Überführung der Bundeslade auf den Zion dem David ein Lied in den Mund gelegt, welches ganz aus Psalmenstellen zusammengesetzt ist. I Chr. 16,8—22 = Ps. 105,1—15; I Chr. 16,23—33 = Ps. 96,1—13; I Chr. 16,34 = Ps. 106,1; I Chr. 16,35. 36 = Ps. 106,47. 48. Es ist anerkannt, dass die beiden ersten Stücke vom Chroniker aus den Psalmen entlehnt sind.

Auch Ps. 106,47 ist augenscheinlich im Psalm ursprünglich (s. den Commentar), und also beim Chroniker Entlehnung. Hierdurch aber wird es mindestens höchst wahrscheinlich, dass das Verhältniss bei Ps. 106,48 und I Chr. 16,36 dasselbe ist (I Chr. 16,34 braucht nicht nothwendig aus Ps. 106,1 sondern kann auch aus Jer. 33,11 entlehnt sein). Nun ist Ps. 106,48 die nicht zu dem Körper des Psalms gehörende Doxologie, welche das 4. Buch abschliesst. Wenn aber der Chroniker diese Doxologie mit in sein Lied verwebt, so gewinnt es den Anschein, dass gegen Ende des 4. Jahrh. a. Chr. die in Bücher eingeteilte Sammlung des Psalters bereits vorhanden war. Dies Argument würde jedoch hinfällig werden, wenn wie Reuss[1] § 474 behauptet, die ganze Stelle I Chr. 16,8—36 eine ganz 6
junge Interpolation wäre und v. 37 sich ursprünglich eng an v. 7 angeschlossen hätte. Die von Reuss für seine Behauptung angeführten Gründe sind allerdings beachtenswert, und nicht nur Stade (Geschichte des Volkes Israel II 215 Anm. 2) sondern auch der zurückhaltende Schultz hat sich im Commentar ihr angeschlossen. Aber auch wenn das Lied vom Verfasser der Chronik selbst seinem Werk einverleibt sein sollte, würde dadurch die Möglichkeit makkabäischer Psalmen nicht absolut ausgeschlossen sein. Es liesse sich sehr wohl denken, dass bei einer neuen Herausgabe des Psalmenbuches im makkabäischen Zeitalter die Anlage des Buches freilich beibehalten wurde; dadurch aber war nicht ausgeschlossen, dass einzelne Psalmen nachträglich eingefügt wurden. Nur dies folgt allerdings unter Voraussetzung der Ursprünglichkeit des Chronisten-Psalms, dass es verhältnissmässig nur wenige makkabäische Psalmen in unserm Psalter geben kann, und dass die Annahme Hitzigs und Olshausens, welche die meisten Psalmen der makkabäischen Zeit zuweisen wollen, unhaltbar ist.

Ein weiteres Argument gegen die Annahme makkabäischer Psalmen findet Ehrt in dem Zeugniss des Siraciden. Der griechische Übersetzer des Buches Sirach erzählt in der Vorrede, deren Echtheit von Olshausen ohne zureichenden Grund beanstandet ist, dass sein Grossvater (ὁ πάππος μου Ἰησοῦς [υἱὸς Σιρὰχ ὁ Ἱεροσολυμίτης 50,27]) nach eifrigem Studium des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Bücher (τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν καὶ τῶν ἄλλων πατρίων βιβλίων) sich bewogen gefunden habe, auch selbst Etwas für die intellectuelle und sittliche Bildung der Lernbegierigen zu schreiben. Der Übersetzer bittet sodann seine Leser um Nachsicht, wenn seine Übersetzung dem Original nicht überall genau entspreche; eine genaue Wiedergabe des Sinnes sei bei einer Übertragung in eine andere Sprache nicht zu erreichen; auch das Gesetz, die Propheten und die übrigen Bücher (ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων) zeigten im Grundtext eine nicht geringe Verschiedenheit (gegenüber der griechischen Übersetzung).

Aus dieser Vorrede ergiebt sich, dass der Verfasser des Buches Sirach einen dreiteiligen Kanon der heil. Schriften, und dass sein Enkel, der Übersetzer, eine Übertragung desselben in das griechische kannte. Das Zeitalter beider ergiebt sich mit ziemlicher Sicherheit aus dem Prolog. Der Übersetzer erzählt nämlich, er sei im 38. Jahre unter König Euergetes (ἐν τῷ ὀγδόῳ καὶ τριακοστῷ ἔτει ἐπὶ τοῦ Εὐεργέτου βασιλέως) nach Ägypten gekommen und habe, nachdem er sich einige Zeit dort aufgehalten habe, die Übersetzung angefertigt. Die vom

Übersetzer genannte Jahreszahl kann doch wohl nur das Regierungsjahr des Königs, nicht sein eignes Lebensjahr bezeichnen, vgl. Zöckler, Apokryphen S. 257 Anm. Nun hat von allen Ptolemäern nur einer Ptolemaeus VII Physcon Euergetes II, über 38 Jahr regiert, nämlich von 170—117; sein 38. Jahr ist 132, also wird die Übersetzung circa 130 angefertigt sein. Lebte der Grossvater des Übersetzers etwa 40—60 Jahre früher, so ergiebt sich als Datum der Niederschrift seines Buches circa 180 a. Chr. Wenn einige Gelehrte das Wort *πάππος* in der allgemeineren Bedeutung »Vorfahr« fassen wollen (so bereits die Edit. Complut., welche *πάππος* durch *ἔγγονος* ersetzt), und dadurch die Abfassungszeit etwa 100 Jahre höher hinaufrücken, so scheint mir dies dem Wortsinn zu widersprechen. Dass mit *τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων* eine Sammlung heiliger Bücher gemeint ist, welche sich im Grossen und Ganzen mit unsern sogenannten כְּתוּבִים deckte, wird schwerlich bestritten werden können; aber abgeschlossen war die Sammlung der Kethubim zur Zeit des Sirachsohnes nicht, denn das Buch Daniel ist erst später aufgenommen.

Ehrt unternimmt nur den Beweis (S. 126), dass der Verfasser Stellen von Psalmen aus allen fünf Büchern entlehnt und benutzt habe; und dass er einen Psalter Davids kannte, folgt mit Sicherheit aus J.Sir. 47,8—10. Aber wieder erhebt sich hier die Frage, ob dieser Psalter des Sirach denselben Umfang hatte wie unser jetziger, oder ob er nicht in der makkabäischen Zeit mit Nachträgen versehn wurde. Unter den von Ehrt angeführten Psalmen, auf welche bei Sirach Bezug genommen werden soll, fehlen die specifisch makkabäischen 44 und 79, und bei 74. 83 begnügt er sich mit dem Hinweis auf J.Sir. cap. 36, ohne genauere Citate zu geben. Dass dagegen dem Enkel des Verfassers die griechische Übersetzung abgeschlossen vorlag halte ich für sicher. Die Auskunft, dass die griechische Übersetzung anfangs noch nicht alle Psalmen enthielt und dass sie erst später aus dem hebräischen Psalmenbuch vervollständigt wurde, ist allerdings nicht geradezu unmöglich, aber gewiss nicht wahrscheinlich. Hiernach dürfte der Psalmenkanon spätestens um das Jahr 140 (vielleicht unter Simon) definitiv abgeschlossen sein, und Lieder aus der Zeit des Johannes Hyrkanus (seit 135) dürfen wir in unserm Psalter nicht voraussetzen.

In dem circa 100 a. Chr. verfassten ersten Makkabäerbuch (I 7,17) wird Ps. 79,2—3 (nach dem Commentar ein makkabäischer Psalm) mit den Worten *κατὰ τὸν λόγον ὃν ἔγραψε* als heilige Schrift citirt. Auch dies ist ein Beweis dafür, dass die Kanonisirung des Psalters jedenfalls einige Jahrzehnte früher abgeschlossen sein muss. Andrerseits ist ein Zeitraum von 60—70 Jahren völlig genügend, um einem in das Gesangbuch neu aufgenommenen Liede kanonisches Ansehn zu verleihn.

Ein letztes bei der Frage nach Makkabäerpsalmen in Betracht kommendes Argument sind die Überschriften. Riehm sagt (Einleitung II S. 195) »Unter den angeblich makkabäischen Psalmen sind mehrere, welche durch die Überschrift David zugeschrieben werden. Wären dieselben aber so kurz vor Abschluss des Kanons gedichtet, so wäre ein solcher Irrtum über den Verfasser nicht begreiflich«. Jedoch erkennt Riehm sofort selbst an, dass dieser Grund nicht ganz entscheidend ist, da auch das aus nachexilischen Stücken zusammen-

gesetzte Lied I Chr. 16,8—36 vom Verfasser der Chronik David zugeschrieben werde. Ferner ist Ps. 108 ohne Zweifel ein sehr spätes Lied, und doch trägt es die Überschrift לדוד. Endlich darf daran erinnert werden, dass bei LXX mehrere Psalmen David zugeschrieben werden, welche im hebr. Text namenlos sind, und dass umgekehrt im hebr. Text einige Psalmen ein לדוד haben, welches LXX noch nicht vorfanden (s. oben S. VIII). Hieraus folgt, dass wir durchaus keinen sicheren Massstab dafür haben, wann ein bestimmter Psalm mit dieser Überschrift versehn sein muss.

Auf analoge Weise scheint sich mir auch das Bedenken zu erledigen, welches Robertson Smith (The Old Testament in the Jewish Church[2] S. 437) gegen die makkabäische Abfassungszeit von Ps. 44 erhoben hat, dass nämlich die Bezeichnung »Korachiten« schon vor der makkabäischen Periode obsolet geworden sei; dieser Titel habe daher in einem angeblich makkabäischen Liede keinen Sinn mehr. Die Annahme dass der später eingeschobene Ps. 44 auch erst später mit der Überschrift versehn wurde, welche die übrigen Psalmen seiner Umgebung hatten, scheint mir nicht unmöglich zu sein.

Wenn endlich Ehrt darauf hinweist, dass Kunstausdrücke in den Überschriften (z. B. Ps. 44 משכיל) von den LXX misverstanden seien, so darf an das Bekenntniss des Übersetzers des Sirachbuches erinnert werden, dass er in der Übersetzung des Werkes seines eignen Grossvaters bei allem auf die Arbeit verwendeten Fleiss einigen Ausdrücken doch nicht ganz gerecht geworden sei.

Das Ergebniss dieser Untersuchung ist, dass sich die Unmöglichkeit makkabäischer Psalmen nicht beweisen lässt. Nur dass sie nicht allzu zahlreich sein werden folgt daraus, dass mindestens der Sirachsohn um 180 einen Psalter Davids kannte, und dass die griechische Übersetzung der Psalmen um 130 wahrscheinlich abgeschlossen vorlag. Da nun die in Ps. 44. 74. 79. 83 vorausgesetzte historische Situation sich aus der früheren Geschichte Israels, soweit wir dieselbe genauer kennen, nicht befriedigend erklären lässt (s. meinen Commentar), so stehe ich nicht an, diese vier Psalmen mit Sicherheit für die makkabäische Zeit in Anspruch zu nehmen. Bei einigen anderen (2. 110. 69. 149) halte ich dies Zeitalter für das wahrscheinlichste; bei einer dritten Reihe endlich (wie 75. 102. 108. 144) ist eine so späte Abfassungszeit immerhin möglich.

6. Die Entstehung der Psalmensammlung.

Nach einer dem Hippolytus (bei de Lagarde, Specimen 7) bekannten Tradition soll Esra nach der babylonischen Gefangenschaft die einzelnen Psalmen der verschiedenen Dichter gesammelt haben. Jedoch verdient diese Nachricht, welche nach einer Notiz des Origenes (bei de Lagarde ibid.) auf dem sagenhaften Bericht des apokryphen 4. Esrabuches (14,37 ff.) zu beruhen scheint, nach keiner Richtung hin Glauben. Weder ist der Psalter so früh vorhanden gewesen, noch ist er das Werk eines einzigen Sammlers. Vielmehr liegen unverkennbare

Anzeichen dafür vor, dass er aus mehreren kleinen Special-Sammlungen allmählich entstanden ist. Die Gründe hierfür sind folgende.

Am Schluss des zweiten Buches des Psalters (72,20) findet sich die Notiz: »Zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais«. Da in den Büchern IV und V noch eine ganze Anzahl davidischer Psalmen vorkommt, so kann diese Bemerkung unmöglich vom letzten Herausgeber herstammen, sondern nur von einem früheren, welcher die Sammlung 90—150 noch nicht kannte. Aber auch die Psalmen 1—72 können nicht von einem und demselben Sammler vereinigt sein. Hiergegen spricht das zweimalige Vorkommen desselben Psalms in den Büchern I und II. Ps. 14 findet sich in Buch II mit verhältnissmässig geringen Varianten als 53. wieder, und Ps. 70 ist identisch mit 40,14—18. (Im 5. Buch ist Ps. 108 zusammengesetzt aus 57,8—12 und 60,7—14). Ausserdem würde ein Sammler, welcher 1—72 zuerst vereinigt hätte, gewiss die davidischen Psalmen 3—41 und 51—70 (ausgenommen 66. 67) zusammengestellt und nicht zwei Gruppen daraus gemacht haben.

Gegen die Annahme, dass die Sammlung des Psalters auf einmal veranstaltet sei, spricht ferner der constante Gebrauch eines verschiedenen Gottesnamens in seinen einzelnen Bestandteilen. In Buch I IV V wird Gott fast immer *Jahve* genannt und nur sehr selten *Elohim*; Buch I 15 Mal *Elohim*, 272 Mal *Jahve*; Buch V 7 Mal *Elohim* (davon 5 in Ps. 108), 236 Mal *Jahve*, Buch IV 0 Mal *Elohim*, 103 Mal *Jahve*. Umgekehrt heisst Gott in Buch II und dem ersten Teil von Buch III (Ps. 73—83) ganz überwiegend *Elohim*; nämlich Buch II 30 Mal *Jahve*, 164 Mal *Elohim*; Ps. 73—83 13 Mal *Jahve*, 36 Mal *Elohim*. In Ps. 84—89 schwankt der Sprachgebrauch. Es bedarf keines Nachweises, dass diese auffallende Erscheinung keine zufällige sein kann; ebenso gewiss aber ist es, dass der constante Gebrauch des Namens *Elohim* nicht von den Dichtern der betreffenden Psalmen selbst, sondern von einem Bearbeiter herrührt, welcher ursprüngliches Jahve aus irgend einem Grunde überall in *Elohim* änderte. Der Beweis hierfür liegt darin, dass, während Ps. 14 und 53 sonst identisch sind (über die textkritischen Varianten vgl. den Commentar), Gott im ersteren *Jahve*, in 53 *Elohim* heisst. Auch ist es an manchen Stellen noch völlig durchsichtig, dass der Dichter *Jahve* schrieb, vgl. z. B. 45,8 48,15 50,7, an welcher letzteren Stelle eine deutliche Anspielung auf das erste Wort des Dekalog »ich bin *Jahve* dein Gott« vorliegt. Da es nun nicht wohl denkbar ist, dass ein Bearbeiter sich grade die Psalmen 42—83 ausgesucht haben sollte, um ursprüngliches *Jahve* in *Elohim* zu ändern, so bleibt nur übrig, dass diese Psalmen in einer bestimmten Zeit ein für sich bestehendes Liederbuch, den Elohim-Psalter, bildeten. Weswegen in diesem Liederbuch der Name *Jahve* gemieden wurde, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Gewiss war der Grund nicht die Caprice eines Privatmannes, sondern man hat, da das Buch für den Gebrauch im Tempel bestimmt war, eine von zuständiger Seite angeordnete officielle Redaction vorauszusetzen. Es ist bekannt, dass in den späteren Jahrhunderten der Name *Jahve* auf Grund von Ex. 20,7 Lev. 19,12 24,16.11 mehr und mehr gemieden wurde, bis er zuletzt unter Vespasian nur noch ein Mal im Jahr bei feierlicher Gelegenheit vom Hohenpriester ausgesprochen wurde.

War, wie de Lagarde vermuthet hat, der Elohim-Psalter für die Leviten bestimmt, denen das Aussprechen des Namens *Jahve* zur Zeit der Redaction untersagt war? Freilich bleibt bei dieser Annahme unerklärt, wie es kommt, dass in Buch IV V, welche mindestens als Sammlung jünger sind als Buch II III (s. weiter unten), und dass besonders in dem für Laien bestimmten Pilgerliederbuch (120—134) der Jahvename wieder fast ausschliesslich herrscht. Jedenfalls enthält der Elohim-Psalter umfangreiche Bestandteile, welche nach den Überschriften von bestimmten levitischen Sängerfamilien gesungen werden sollten, s. oben S. IX.

Er besteht aus drei Teilen. *a*) Ps. 42—49 sind korachitisch (43 ist anonym, bildet aber mit 42 einen einzigen). *b*) 51—70 davidich (ausser den anonymen 66. 67, jedoch haben LXX bei 67 לדוד); 71 anonym (LXX לדוד); 72 Salomo. *c*) 50. 73—83 asaphisch. Auffallend ist, dass die davidischen Psalmen zwischen die korachitischen und asaphischen eingekeilt sind, und dass der eine Asaph 50 von den übrigen (73—83) getrennt ist. Ewald hat daher, wahrscheinlich mit Recht, vermuthet, dass 42—50 ursprünglich zwischen 72 und 73 standen. Dann ergiebt sich folgende Anordnung des Elohim-Psalters: *a*) David 51—70 (71) mit einem Salomo (72) als Beigabe. *b*) Korachiten 42—49. *c*) Asaph 50. 73—83. Die Korah- und Asaphpsalmen scheinen nach S. IX wiederum selbständige Liedersammlungen gebildet zu haben, dann aber vermuthlich auch die Davidpsalmen in Buch II. Ps. 84—89 (zwei Korah, ein David, zwei Korah, aber 88 zugleich Heman, ein Ethan, mögen ein Nachtrag zum Elohimpsalter sein.

Nach Ausscheidung der Elohim-Psalmen (mit Einschluss von 84—89) bleiben übrig die beiden jahvistischen Sammlungen 1—41 und 90—150. Die Annahme, dass diese beiden Sammlungen ursprünglich eine einzige ausgemacht hätten, in welche die Elohimpsalmen eingeschoben wären, verbietet sich aus mehreren Gründen. Denn erstens fehlen die räthselhaften musikalischen Beischriften aus Buch I in Buch IV V ganz, und sodann haben in Buch I fast alle Psalmen die Überschrift לדוד, während die meisten Psalmen von Buch IV V namenlos sind.

In Buch I fehlt die Überschrift לדוד bei Ps. 33, jedoch vermuthlich nur in Folge eines Abschreiberversehens, vgl. den Commentar. Ferner bei Ps. 10, der mit Ps. 9 ursprünglich einen einzigen bildete. Endlich bei Ps. 1 und 2, die nicht zu der ursprünglichen Sammlung gehörten. Hiernach enthält Buch I ursprünglich ausschliesslich Psalmen mit der Überschrift לדוד, die deutlich ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden. Oben (S. IX) ist versucht worden, diese Überschrift zu erklären.

Die zweite Sammlung der Jahve-Psalmen (90—150) enthält sehr verschiedene Bestandteile. Sie beginnt mit einem Moses (90); 91—100 sind namenlos; 101 David; 102 »Gebet für einen Elenden u. s. w.«; 103 David; 104—107 namenlos; 108—110 David; 111—119 namenlos; 120—134 die Wallfahrtenlieder; 135—137 namenlos; 138—145 David; 146—150 namenlos. Jedoch lassen sich, auch abgesehn von den Wallfahrtenliedern (120—134), welche vermuthlich ursprünglich ein kleines selbständiges, für den Gebrauch der Pilger bestimmtes Liederbuch bildeten, noch andere enger zusammengehörige Gruppen in Buch IV

V erkennen, wie die Halleluja-Psalmen 111 ff. und 146—150, sowie die letzte Sammlung davidischer Psalmen 138—145. Es gewinnt den Anschein, dass der Sammler der beiden letzten Bücher unsers Psalters Alles aufnahm, was er noch an heiliger Poesie finden konnte, waren es nun einzelne Psalmen oder kleine Psalmenbündel, und was sich in den bisherigen Sammlungen noch nicht fand.

Nachstehende Übersicht veranschaulicht in tabellarischer Form (im Anschluss an R. Smith) die Hauptbestandteile, aus denen unser Psalter erwachsen ist:

Sammlung I (Buch I)	DAVID	Ps. 3—41.	
Sammlung II (Buch II III)			
Teil 1.	DAVID	Ps. 51—72.	ELOHIM-Psalmen.
Teil 2.	KORAH	Ps. 42—49.	
Teil 3.	ASAPH	Ps. 50. 73—83.	
Anhang.		Ps. 84—89.	
Sammlung III (Buch IV V)	VERSCHIEDENE PSALMEN	Ps. 90—150.	

Ps. 1, der als namenloser möglicher Weise ursprünglich in einer anderen Sammlung stand, wurde vom letzten Redactor als passendes Vorwort an die Spitze des Ganzen gestellt; Ps. 2, vermuthlich erst in makkabäischer Zeit gedichtet, wurde als zweites Vorwort hinzugefügt (1 und 2 gelten im Talmud und bei Kirchenvätern vielfach als ein einziger, vgl. den Commentar). Richtig hat Graetz (S. 97) gesehn, dass der Sammler diese beiden Psalmen an die Spitze gestellt hat, um die beiden Angelpuncte des Judenthums, die Thora und die Messiashoffnung zu betonen. Sie sind der Ausdruck dafür, dass die Gemeinde auf Gesetz (Ps. 1) und Propheten (Ps. 2) gegründet ist. Dass Ps. 2 nicht der ursprünglichen alten davidischen Sammlung (3—41) angehört, kann mit Sicherheit daraus geschlossen werden, dass er namenlos ist, und dass jene Sammlung sehr passend mit einem Morgenliede (Ps. 3) und mit einem Abendliede (Ps. 4) begann.

Aus dieser Übersicht ergiebt sich, dass eine Dreiteilung des Psalters im Grunde passender sein würde, als die jetzige Fünfteilung. Jedenfalls würde jene den Ursprung deutlicher wiederspiegeln, als die letztere. Denn die gangbare Ansicht, dass die fünf Bücher ebenso viele besondere Sammlungen sind, von denen immer die jüngere an die ältere angehängt wurde (Riehm II S. 297), lässt sich mindestens nicht beweisen. Nur Buch I deckt sich mit Sammlung I. Dagegen bilden Buch II III eine einzige zweite Sammlung, die ihrerseits wieder aus drei kleineren erwachsen ist. Die Unterschrift unter Ps. 72 »zu Ende gebracht sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais« kann sehr wohl von dem Redactor herrühren, welcher die zweite Sammlung davidischer Psalmen (51—72) sowie die Korah- und Asaph-Psalmen zusammenstellte. Ähnlich heisst es Job. 31,20 »zu Ende sind die Worte Hiobs«, ohne dass hiermit gesagt sein sollte, dass das Buch Hiob hier zu Ende wäre. Vielmehr sollte diese Notiz nur die Hiobreden von den Elihu-, oder richtiger von den Jahve-Reden trennen. Dass endlich mit Ps. 107 ursprünglich eine neue Sammlung begonnen haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich, da die Psalmen 107 ff. sich durch kein ähnliches Merkmal von den vorhergehenden unterscheiden, wie dies bei Ps. 42 ff. im Verhältniss zu 1—41 der Fall ist. Die jetzige Fünfteilung deutet also nicht den Ursprung des Psalters

an, sondern muss andere Gründe haben. de Lagarde hat vermuthet, dass sie mit dem gottesdienstlichen Vortrage der Psalmen zusammenhing; er nimmt an, »dass die fünf Teile des Psalters für fünf verschiedene Teile des Gottesdienstes bestimmt gewesen sind«. Aber für diese Annahme fehlt jede Spur einer geschichtlichen Bestätigung, und zudem würde sie praktisch undurchführbar sein. Daher hat die Ansicht des Hippolytus, *ὅτι καὶ τὸ ψαλτήριον εἰς πέντε διεῖλον βιβλία οἱ Ἑβραῖοι, ὥστε εἶναι καὶ αὐτὸ ἄλλην πενιάτευχον*, womit der Midrasch zu Ps. 1,1 (s. Delitzsch) übereinstimmt, immer noch die grösste Wahrscheinlichkeit für sich. Ist sie richtig, so kann die Fünfteilung erst dann vorgenommen sein, als der Psalter bereits als Ganzes vorlag, wobei freilich nicht ausgeschlossen ist, dass später noch einzelne (makkabäische) Lieder eingeschoben wurden. —

Die Frage, wann die Einzelsammlungen entstanden, ist eine sehr schwer zu beantwortende. R. Smith hält es für wahrscheinlich, dass die erste Sammlung (Buch I) im Zusammenhang mit anderen Reformen zur Zeit des Esra und Nehemia veranstaltet wurde. Die zweite (Buch II III) setzt er gegen Ende der persischen Periode an, die dritte (Buch IV V) in die griechische. Doch fehlen sichere Anhaltspuncte so gut wie ganz. Nur für das relative Alter der einzelnen Sammlungen giebt es wenigstens einen sicheren Anhaltspunct. Dem Dichter von Ps. 108 muss die Sammlung II (Buch II III) bereits vorgelegen haben, denn er hat seinen Psalm aus zwei auf einander folgenden Stücken dieser Sammlung (57,8—12 und 60,7—14) zusammengesetzt, und dabei den Gottesnamen Elohim, der wie bemerkt auf Rechnung der Redaction der zweiten Sammlung kömmt, überall beibehalten. Dann ist aber auch die Sammlung III (Ps. 90—150) jünger als die Sammlung II. Dass letztere ihrerseits jünger ist als die Sammlung I (Buch I) halten alle Ausleger mit Recht für wahrscheinlich. Hierfür spricht schon der Umstand, dass die einzelnen Psalmen der Sammlung I der Mehrzahl nach älter sind als die der übrigen Sammlungen.

Auch die Frage, wann die drei Hauptsammlungen zu unserm jetzigen Psalter vereinigt wurden, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Ihre Beantwortung hängt im wesentlichen, was den terminus ante quem betrifft, davon ab, ob man das Lied I Chr. 16 für einen ursprünglichen Bestandteil der Chronik hält (s. oben S. XXIX). Im bejahenden Falle muss unter Berücksichtigung des Umstandes, dass die Fünfteilung auf den letzten Sammler zurückzugehn scheint, dieser terminus vor das Jahr 330 fallen, wobei dann die makkabäischen Psalmen als spätere Einschübe anzusehn sind. Ist aber das Lied der Chronik etwa erst im zweiten Jahrhundert a. Chr. nachgetragen, so braucht auch die Zusammenstellung jener drei Sammlungen nicht früher als in das makkabäische Zeitalter zu fallen. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. Nach meinem Dafürhalten sind die von Reuss gegen die Ursprünglichkeit geltend gemachten Gründe zwar beachtenswert, aber doch nicht gradezu zwingend. —

Der terminus post quem für das Entstehn aller drei Einzel-Sammlungen ist das Exil. Dies ergiebt sich daraus, dass auch die älteste Sammlung (Buch I) etwa zum dritten Teil exilische oder nachexilische Lieder enthält; in Sammlung II (Ps. 42—89) sind nur noch wenige vorexilische Psalmen enthalten; in Samm-

lung III (Ps. 90—150) fehlen sie endlich ganz. Ob die vorexilischen Psalmen in Buch I eine für sich bestehende Sondersammlung ausgemacht haben, die durch das Exil hindurch gerettet wurde, oder ob der nachexilische Sammler sie einzeln, wie sie etwa im Munde der Gemeinde lebten, vereinigt hat, lässt sich nicht entscheiden.

Die Anordnung der einzelnen Psalmen innerhalb der Sondersammlungen beruht nicht anf einem chronologischen Gesichtspunct. Ebenso lässt sich verhältnissmässig nur selten ein sachliches Anordnungsprincip erkennen, wie z. B. wenn auf das Morgenlied Ps. 3 das Abendlied Ps. 4 folgt, oder auf das fast verzweifelnde Gebet Ps. 74 das triumphirende Danklied Ps. 75. Meistens sind es mehr äussere als innere Berührungspuncte, welche die Anordnung bestimmt haben; besonders häufig hat ein in zwei Psalmen vorkommendes Stichwort dazu geführt, sie zusammenzustellen, vgl. z. B. den Schluss von Ps. 32 mit dem Anfang von Ps. 33, oder Ps. 34 und 35, welche wegen des nur in diesen beiden Psalmen vorkommenden Engels Jahves (34,8 35,5) aneinander gereiht sind. Vgl. für Weiteres Delitzsch, Symbolae ad Psalmos illustrandos isagogicae 1846.

7. Die Bestimmung der Sammlung.

Zu welchem Zweck wurde die Sammlung der Psalmen veranstaltet? de Wette meint nach Augusti, man könne den Psalter passend eine lyrische Anthologie nennen, zu vergleichen mit der Anthologie der Griechen. Sofern hiermit gesagt sein soll, dass die Sammlung nur die Überreste der lyrischen Poesie der Israeliten enthält, mag man sich diese Bezeichnung gefallen lassen; in anderer Beziehung aber ist sie in höchstem Masse irreleitend. Anthologieen werden aus literarischem oder künstlerischem Interesse veranstaltet; bei der Sammlung der Psalmen aber ist keines von beiden massgebend gewesen, sondern allein ein praktisch religiöses. Die einzelnen Lieder des Psalters, so verschieden sie sonst nach Inhalt und Form sind, haben doch alle das gemein, dass sie religiöse Lieder sind. Eine Ausnahme macht nur Ps. 45, ein Hochzeitslied an einen König. Doch ist auch dieses Lied nicht ein rein weltliches. Der Dichter feiert den König als einen von Gott begnadeten und preist an seinem Helden vor allem die sittliche Eigenschaft der Gerechtigkeit. Dazu hat es den Anschein, dass schon der Sammler des Psalters unter dem Könige nicht einen irdischen sondern den himmlischen, den Messias verstand, vgl. den Commentar.

Der Psalter ist weiter nicht eine private Sammlung religiöser Lieder, sondern eine solche, welche von Anfang an für den öffentlichen Gottesdienst im Tempel bestimmt war. Als solche wird sie in ihrer Gesamtheit gekennzeichnet durch den Namen סֵפֶר תְּהִלִּים *Gesangbuch*, s. oben S. III. Auf die gottesdienstliche Bestimmung des Psalters weist ferner die Doxologie am Schluss des IV. Buches 106,48 hin: »Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Äon bis zum andern, und das ganze Volk sage: Amen. Halleluja«. Die Aufforderung an das ganze Volk zeigt hier so deutlich wie möglich, dass der Psalter

eine für den öffentlichen Gebrauch bestimmte Sammlung war. Der Chroniker (I Chr. 16,36), welcher diese Unterschrift in ein von ihm zusammengestelltes Lied verflochten hat (vgl. oben S. XXVIII f.), wandelt sie etwas ab, indem er statt der Aufforderung die Aussage einsetzt: »Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Äon bis zum andern. Und das ganze Volk sagte: Amen und Halleluja« (וַיְהַלְלוּ לַיהוָה d. i. nach JHMichaelis richtiger Erklärung: *halleluja dixerunt*). Aus dieser geringen Abweichung ist ersichtlich, dass zur Zeit des Entstehens jenes Chroniklіedes der Psalter thatsächlich als Gemeindegesangbuch gebraucht wurde.

Andeutungen über den öffentlichen Gebrauch des Psalters finden sich vereinzelt auch in einigen Überschriften, und etwas häufiger bei LXX und im Talmud. Ps. 30 wurde nach der Überschrift und nach *Sopherim* XVIII 2 am Tempelweihfest gesungen; Ps. 92 nach der Überschrift am Sabbath. LXX bestimmen Ps. 24 (23) für den Sonntag; 48 (47) für den Montag; 94 (93) für den Mittwoch; 93 (92) für den Freitag. Die Itala hat bei Ps. 81 (80): *quinta sabbati*, d. i. Donnerstag. Damit stimmen die talmudischen Bestimmungen überein, welche ausserdem noch 82 dem Dienstag, 81 dem Donnerstag zuweisen. Ps. 29 wurde nach LXX am letzten Tage des Laubhüttenfestes gesungen.

Wichtiger als diese dürftigen auf Tradition beruhenden Nachrichten über die Verwendung der einzelnen Psalmen im Gottesdienst sind die liturgisch-musikalischen Angaben der Überschriften. לְהַזְכִּיר Ps. 38. 70 und לְתוֹדָה Ps. 100 zeigt, dass diese Psalmen bei der Darbringung bestimmter Opferarten gesungen werden sollten; das 55 Mal vorkommende לַמְנַצֵּחַ »dem Vorspieler« hat nur bei Liedern, welche für den öffentlichen Gottesdienst bestimmt waren, einen Sinn. Auch die Formel: »(Zu singen) nach der Melodie »»Hinde der Morgenröthe««« u. ä. erklärt sich nur bei dieser Annahme befriedigend; und mag auch die Bedeutung des »Sela« nicht mehr zu eruiren sein, so scheint doch so viel festzustehn, dass es irgendwie liturgische Bedeutung hatte. Besonders klar ist ferner die liturgische Bestimmung bei den sogenannten Halleluja-Psalmen, d. h. denjenigen Psalmen, welche in der Überschrift oder Unterschrift הַלְלוּ יָהּ haben 104—106. 111—113. 115—117. 135. 146—150. Dies Halleluja »preiset Gott« ist nicht der Ausruf eines einzelnen Beters, sondern bezeichnet eine bestimmte Thätigkeit der Priester oder der Leviten beim öffentlichen Gottesdienst, vgl. II Chr. 29,27—30. Eine ähnliche Bedeutung scheint das הוֹדוּ in Ps. 107. 118. 136 zu haben, vgl. den Commentar zu 42,6. Endlich darf an die oben erläuterte Bedeutung von לִבְנֵי קֹרַח und לְאָסָף »aus dem korachitischen, asaphitischen Liederbuch entnommen« erinnert werden. Wenn diese Levitengilden ihre besonderen Liederbücher hatten, so doch ohne Frage deshalb, um im Tempel aus ihnen zu singen.

Hiernach dürfte die gottesdienstliche Bestimmung des Psalters, soweit die Sammlung als Ganzes in Betracht kömmt, nicht zu bezweifeln sein. Eine andere in neuerer Zeit vielfach ventilirte Frage ist die, ob und wieweit auch die einzelnen Psalmen von den Dichtern für diesen Zweck bestimmt waren. Haben sie ihre Lieder von vorn herein für den Gottesdienst im Tempel gedichtet, oder haben die Sammler des Psalters Gedichte mit ursprünglich individuellem Inhalt in die Sammlung aufgenommen, weil jene wegen ihres allgemein-menschlichen oder allgemein-israelitischen Inhalts von allen Frommen gesungen werden konnten?

Nach einer Bemerkung Göthes soll jedes gute Gedicht ein Gelegenheitsgedicht sein, d. h. durch einen bestimmten Anlass im Leben des Dichters hervorgerufen sein. Jedoch kann damit nicht gemeint sein, dass nur diejenigen Gedichte gut wären, welche rein individuelle Empfindungen des Dichters austönen. Hiergegen spricht schon das Volkslied. Vielmehr bringt grade der grosse Dichter in seinen Liedern dasjenige zum Ausdruck, was nicht ihn allein sondern die Gesamtheit seiner Zeitgenossen innerlich bewegt. Was Aller Herzen bewusst oder unbewusst erfüllt, dass weiss er in die rechte Form zu bringen, und er wird ein grosser Dichter dadurch, dass er der Mund Aller wird. Wir dürfen von vorn herein erwarten, dass auch bei den Dichtern der Psalmen diese Regel zutrifft.

Bei einer Anzahl von Psalmen ist es ohne weiteres klar, dass der Dichter nicht in seinem Namen, sondern im Namen seines Volks spricht. Es sind dies diejenigen, in denen es sich ohne Frage um allgemeine Interessen des Volks handelt, und dies auch äusserlich dadurch angedeutet ist, dass der Dichter nicht von seinem »Ich« spricht, sondern durch den Gebrauch des »Wir« das Volk redend einführt. Ps. 46, vermuthlich auf den Untergang des assyrischen Heeres zur Zeit des Sanherib gedichtet, ist ein Gelegenheitsgedicht in eminentem Sinne des Worts, ebenso wie Luthers Nachbildung »Ein feste Burg ist unser Gott«; zugleich aber kommt in beiden das Gemeindebewusstsein zum vollendeten Ausdruck. Ebenso klar ist es bei Ps. 21 und 22, von denen der erstere den Sieg für den König erfleht, der zweite ein Danklied für das dem König gewährte Heil ist, dass es sich hier um allgemeine Volksangelegenheiten, nicht um die individuellen Interessen des Dichters handelt; vgl. weiter z. B. Ps. 44. 47. 48. 60. 65—68. 74. 75. 79. 80. 137 u. a.

Dass die Dichter solcher und ähnlicher Psalmen ihre Gedichte selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt hätten, lässt sich nicht ohne weiteres behaupten. Es giebt allerdings eine Anzahl von Gemeindepsalmen, bei denen ein Zweifel hierüber nicht wohl obwalten kann, nämlich die sogenannten Tempelpsalmen wie z. B. 135. 136. Allein der wahre Dichter hat meistens wohl einen Anlass für sein Gedicht, aber er dichtet nicht für einen bestimmten Zweck; er dichtet, weil er dem, was ihn erfüllt, Ausdruck geben muss. Andrerseits leuchtet es ein, dass solche aus der Seele des Volks gedichteten Lieder für ein Gemeindegesangbuch wie geschaffen waren, und dass die Sammler des Psalters auf sie ihre ganz besondere Aufmerksamkeit lenken mussten. Dass auch ursprünglich rein individuell empfundene Lieder Aufnahme finden konnten, wenn nur ihr Inhalt von jedem Gemeindegliede nachempfunden werden konnte, ist damit nicht ausgeschlossen; und so sind in der That das an der Spitze des ursprünglichen Psalters stehende Morgen- und Abendlied Ps. 3 und 4 aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich rein individuelle Gelegenheitsgedichte. Aber man darf bei dem stark ausgebildeten Gemeindebewusstsein des israelitischen Volkes erwarten, dass diejenigen Lieder, welche von vorn herein als Gemeindelieder gedichtet waren, einen breiten Raum in unserm Psalter einnehmen. In der That zeigt sich nun auch, dass sehr viele Psalmen, welche auf den ersten Blick individuelle Erfahrungen und Empfindungen zum Ausdruck zu bringen scheinen, in Wirklichkeit die Verhältnisse der Gemeinde, ihre Freuden und ihre Nöthe, ihren Dank,

ihre Bitte und ihr Hoffen wiederspiegeln. Es sind dies ein grosser Teil derjenigen Lieder, in welchen der Dichter, indem er durchgehends oder doch meistens ein »Ich« redend auftreten lässt, sich so ausdrückt, als rede er nur von seinen persönlichen Erlebnissen und Empfindungen, während in Wirklichkeit dies »Ich« die durch den Mund des Dichters redende Gemeinde ist.

Jeder Leser des Psalters muss überrascht sein von den vielfachen Klagen über die Feinde, von denen die Dichter bedrängt sind Daneben wird vielleicht auch auffallen, dass verhältnissmässig so viele Dichter unter schweren Krankheiten seufzen. Haben wir es hier mit persönlichen Feindschaften, mit Krankheiten im eigentlichen Sinne zu thun? Schon in der alten Kirche und in der Synagoge ist diese Frage vielfach verneint worden. Richtig wurde hier erkannt, dass die Klagen über Anfeindungen sich auf das beziehn, was das Volk Israel von den Nachbarvölkern zu erdulden hatte, und dass die Krankheit ein Bild für Leiden aller Art ist, kurz dass die Dichter der Psalmen, auch da wo sie das »Ich« gebrauchen, sehr häufig aus der Seele ihres Volkes heraus sprachen. Zum Theil ist diese Deutung bereits beim Targum und noch früher bei den LXX nachweisbar. Ferner wird sie von manchen Kirchenvätern befolgt. Theodor von Mopsuestia lässt eine grosse Anzahl von Psalmen, in denen der Dichter im Singular redet, »aus der Person« d. i. aus der Seele des Volks gesprochen sein, darunter scheinbar so höchst individuelle wie 23. 42. 43. 51. 84. 101. 139 u. v. a. (vgl. ZATW. 1884 S. 93 ff.). Unter den Rabbinen des Mittelalters ist besonders Raschi als Vertreter dieser Erklärung zu nennen; aus neuerer Zeit die Antipoden Hengstenberg und Olshausen sowie Reuss. Zuletzt hat Smend in einer sehr dankenswerten eingehenden Untersuchung (ZATW. 1888 S. 49 ff.) den Nachweis unternommen, »dass das Ich der Psalmen nicht viele unbekannte Individuen, sondern die Eine wohl bekannte Gemeinde bedeutet«.

Für die einzelnen in Betracht kommenden Psalmen muss auf den Commentar verwiesen werden, in welchem jedes Mal untersucht ist, ob der Dichter nur in seinem Namen oder im Namen der Gemeinde redet. Smend hat unwiderleglich nachgewiesen, dass die Personification der Gemeinde bei Dichtern nicht weniger als bei Propheten, ja auch bei Prosaikern eine ausserordentlich weitgehende ist, und es kann nur die Frage sein, ob bei den einzelnen Psalmen Indicien vorhanden sind, dass auch in ihnen mit Wahrscheinlichkeit oder mit Nothwendigkeit eine solche Personification angenommen werden muss. In dem aaronitischen Segen (Num. 6,23—26), im Dekalog, im Bundesbuch und in vielen Stellen des Deuteronomiums wird das Volk nicht mit »ihr« sondern mit »du« angeredet. Ebenso drücken sich die Propheten aus; vgl. z. B. Jes. 12,1. 2: »Dann (in der messianischen Zeit) wirst du (Israel) sagen: ich will dir danken, Jahve, denn du zürntest mir (freilich, aber) dein Zorn wandte sich, und du tröstetest mich. Siehe da, der Gott meines Heils; ich vertraue und fürchte mich nicht; meine Stärke und mein Sang ist Jahve, und er ward meine Hülfe« u. s. w. Dass hier wirklich die Gemeinde, nicht ein einzelner Israelit redet, folgt schon daraus, dass ja das messianische Heil nicht diesem, sondern jener zu Teil wird. Zum Überfluss hat der Prophet, indem er von v. 3 an in den Plural übergeht, deutlich genug gezeigt, wie jenes »ich« zu verstehn ist. Jes. 12 ist nichts anders

als ein Psalm, und was bei dem prophetischen Dichter klar zu Tage liegt, darf man bei den analogen Liedern der Psalmsammlung nicht in Abrede stellen. Wenn ferner in Ps. 22 deutliche Beziehungen auf Deuterojesaias vorkommen (vgl. meinen Commentar), so ist es ohne zweifel falsch, wenn man die beiden Literaturdenkmälern gemeinsamen Ausdrücke verschieden erklären wollte, indem man z. B. den »Wurm« bei Jes. 41,14 freilich auf das Volk bezöge, im Psalm (22,7) aber eine Einzelperson darunter verstände. Ich muss für Weiteres auf Smend verweisen, vgl. z. B. noch Mch. 7. Thr. 1. 3. Psalmen Salomos 1,1—3. 7 8,1—7 16,1—12 u. a., und füge schliesslich als Beleg nur noch hinzu die Übersetzung des 3. der von Wright herausgegebenen apokryphen syrischen Psalmen (s. oben S. IV). Aus der Überschrift sowie aus v. 20 folgt, dass der apokryphe Dichter sein Lied, welches übrigens viele Reminiscenzen aus alttestamentlichen Stücken enthält, der Gemeinde in den Mund gelegt hat; er gebraucht aber ausschliesslich das »ich«, nie ein »wir«, ein Beweis dafür, wie vertraut einem Dichter auch des späteren Altherthums die Personification der Gemeinde war.

Als das Volk von Cyrus die Erlaubniss zur Rückkehr in die Heimat erhielt.

(1) Herr, ich habe zu dir gerufen, horche auf mich. (2) Ich habe meine Hände zu deiner heiligen Wohnstätte erhoben; neige dein Ohr zu mir. (3) Und gewähre mir mein Gebet; meine Bitte enthalte mir nicht vor. (4) Erbaue meine Seele und zerstöre sie nicht, und lege sie nicht bloss vor den Gottlosen. (5) Die welche Böses vergelten entferne von mir, du Richter der Wahrheit. (6) Herr, richte mich nicht nach meinen Sünden, denn vor dir ist kein Fleisch gerecht. (7) Erkläre mir, Herr, dein Gesetz, und lehre mich deine Rechte; (8) und Viele werden deine Thaten hören, und die Völker werden deine Ehre preisen. (9) Gedenke mein und vergiss mich nicht, und führe mich nicht zu Dingen, die zu schwer für mich sind. (10) Die Sünden meiner Jugend nimm weg von mir und meiner Züchtigung lass sie mir nicht gedenken. (11) Reinige mich, Herr, von dem bösen Aussatz, und lass ihn nicht wieder zu mir kommen; (12) lass seine Wurzeln in mir verdorren und seine Blätter nicht in mir sprossen. (13) Mächtig bist du, Herr, darum wird meine Bitte von dir erfüllt. (14) Wem soll ich klagen, dass er mir gäbe? und die Menschen — was fügt ihre Kraft hinzu? (15) Von dir, Herr, kommt mein Vertraun; ich habe zum Herrn gerufen und er hat mich erhört und mein gebrochenes Herz geheilt. (16) Ich schlummerte und schlief, ich träumte und mir ward geholfen, und du stütztest mich, Herr. (17) Sie verwundeten mein Herz; ich will Dank abstatten, weil der Herr mich befreit hat. (18) Ich will mich nun freuen über ihre Schande; ich habe auf dich gehofft und ich werde nicht zu Schanden werden. (19) Gieb Ehre in Ewigkeit, und in Ewigkeit für Ewigkeit. (20) Erlöse Israel, deinen Auserwählten, und die vom Hause Jakobs, deines Erprobten.

8. Text und Übersetzungen der Psalmen.

Wo ein Schriftstück oder ein Abschnitt im alten Testament zwei Mal vorkömmt, da zeigen die Paralleltexte regelmässig mehr oder minder erhebliche Varianten. Auch bei den Psalmen trifft diese Beobachtung zu. Ps. 18 weist im Verhältniss zu II Sam. 22 über siebenzig Varianten auf. Abweichungen zeigen auch alle im Psalter selbst wiederholten Lieder oder Stücke von Liedern, nämlich Ps. 14 und 53; Ps. 70 und 40,13—17; Ps. 108 und 57,7—11 60,5—12. Überraschen kann diese Erscheinung nicht, wenn man bedenkt, dass der Psalter Lieder aus einem Zeitraum von fast 900 Jahren enthält, und dass manche von ihnen vielleicht nicht gleich niedergeschrieben sondern ursprünglich nur gedächtnissmässig überliefert wurden. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung Nöldekes Ausführungen über die Überlieferung der altarabischen Gedichte (Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber S. VI ff.). Unwillkürliche oder absichtliche Vertauschung einzelner Wörter und Redensarten mit anderen; Versetzung einzelner Verse und ganzer Stellen; Zusammenlegung einzelner Stücke verschiedenen Ursprunges [vgl. Ps. 108] sind gewiss in der althebräischen Poesie nicht minder vorgekommen als in der altarabischen. Die praktische Verwendung der Psalmen im öffentlichen Gottesdienst brachte zudem eine Änderung des ursprünglichen Textes ganz von selbst mit sich. Gewiss war die hebräische Sprache zur Zeit Davids nicht genau dieselbe wie zur Zeit der Makkabäer. Sowenig aber bei uns die für den öffentlichen Gebrauch bestimmten Bibelausgaben die alten lutherschen Sprachformen enthalten, ebensowenig wird man sich in dem Gesangbuch der nachexilischen jüdischen Gemeinde gescheut haben, archaistische Formen und vielleicht auch obsolet gewordene Worte durch solche zu ersetzen, welche zur Zeit gebräuchlich waren. Ja da, wie oben (S. XXXVI f.) nachgewiesen ist, die Sammlung des Psalters nicht durch ein literarisches, sondern durch ein praktisch-religiöses Interesse hervorgerufen wurde, so darf man es gewiss für wahrscheinlich halten, dass eben in diesem Interesse, nämlich um die Lieder den gegenwärtigen Bedürfnissen der Gemeinde anzupassen, auch sachliche Änderungen vorgenommen worden sind.

Seitdem der Psalter ein heiliges Buch geworden war, mussten Änderungen dieser Art aufhören; mit seiner Kanonisirung war der Text ein relativ feststehender geworden, und so zeigt denn auch schon die älteste Übersetzung, die LXX, im Grossen und Ganzen durchaus dieselbe Textesgestalt, wie sie uns vorliegt. Die Bemühungen der jüdischen Gelehrten im Anfang des Mittelalters um Sicherung des Textes, welche in der sogenannten Massora niedergelegt sind, haben den Erfolg gehabt, dass seit dieser Zeit wesentlich nur noch unbedeutende und verhältnissmässig wenig zahlreiche orthographische Varianten vorkommen.

Auf die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes, d. h. des Textes, wie er aus der Hand der Dichter hervorging, muss meines Erachtens in vielen Fällen, besonders bei alten Psalmen, von vorn herein verzichtet werden.

Wir können wohl vermuthen, dass der alte davidische Psalm 18 für den Gebrauch der Gemeinde überarbeitet worden ist; aber der Versuch, ihn in seiner ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen, würde zu bodenloser Willkür führen. Wohin würde man kommen, wenn man aus den Gesangbüchern des 19. Jahrhunderts ohne andere Hülfsmittel als die subjective Vermuthung den ursprünglichen Text der Lieder Paul Gerhards wiederherstellen wollte! Nur selten lassen sich die Spuren der Überarbeitung mit einiger Sicherheit im Einzelnen nachweisen, wie z. B. bei Ps. 72 ein längerer Einschub, bei anderen Psalmen kürzere Glossen wahrscheinlich gemacht sind, oder wie z. B. Ps. 45,8 50,7 das volle Verständniss erst dann erreicht wird, wenn man das vom Dichter gebrauchte *Jahve* statt des vom Redactor substituirten *Elohim* wiederherstellt. Im Grossen und Ganzen aber kann die Auslegung nur die Aufgabe haben, denjenigen Text zu erklären, welchen die jüdische Gemeinde in ihr Gesangbuch aufgenommen hatte, und in den bei weitem meisten Fällen wird sich auch nicht einmal dies mit Sicherheit feststellen lassen, ob eine Überarbeitung stattgefunden hat oder nicht.

Hiernach kann es sich bei einer Untersuchung des Textes der Psalmen — natürlich ist hier nur von diesen, nicht von anderen Büchern des alten Testaments die Rede — im Wesentlichen nur um eine Wortkritik handeln, d. h. um eine Beseitigung solcher Fehler, welche den Abschreibern unabsichtlich unterlaufen sind. Dass die hebräischen Schreiber gegen solche Versehen ebensowenig gefeit gewesen sind wie die anderer Völker, dafür bieten den unwiderleglichen Beweis die Varianten in den doppelten Recensionen und in dem z. T. abweichenden Text, welcher den alten Übersetzern vorgelegen hat; sodann der Umstand, dass der jetzige Text aus sprachlichen, sachlichen oder rhythmischen Gründen hin und wieder so wie er vorliegt nicht aus der Hand des Dichters oder auch des Bearbeiters hervorgegangen sein kann. Da Doppeltexte nur bei ein Paar Psalmen vorkommen, die erhaltenen hebräischen Handschriften aber nur eine äusserst geringe Hülfe gewähren, so sind in dem Falle, wo im recipirten Text ein Fehler constatirt oder wahrscheinlich gemacht ist, vor allem die alten Übersetzer zu befragen, welche, wenn sie richtig gebraucht werden, für die Textkritik des alten Testaments dieselbe Bedeutung haben wie Handschriften für Profanschriftsteller. Da aber manche Fehler älter sind als die Übersetzungen, so tritt daneben die Conjecturalkritik in ihr Recht ein. Bei einer Reihe von Stellen versagt auch diese, und es bleibt dann nur das Geständniss übrig, dass es uns nicht gelingt, ein befriedigendes Verständniss zu gewinnen.

Bei der grossen Wichtigkeit der alten Übersetzungen für die Feststellung des Textes — eine Arbeit, welche für jeden Commentar, der auf sicherer Grundlage ruhen will, die unabweisbare Voraussetzung ist — sind sie in der vorliegenden Bearbeitung der Psalmen in mehr systematischer Weise herangezogen worden als dies vielfach Brauch ist. Dazu kommt, dass die Übersetzungen zugleich den Wert ältester Commentare haben und ausserdem, wenigstens teilweise, nicht die rein subjectiven Auffassungen der Übersetzer wiederspiegeln, sondern die einer bestimmten Schule, von welcher der betreffende Übersetzer beeinflusst war. Man darf daher bei ihnen im gewissen Sinne von einer durch sie repräs-

sentirten Tradition sprechen. Dass freilich solche Traditionen jedes Mal auf ihren inneren Wert zu prüfen sind, folgt schon daraus, dass oft genug die Auffassung der einen Schule der einer anderen gegenübersteht. Immerhin dürfen diese Traditionen wegen ihres ehrwürdigen Alters meines Erachtens in höherem Grade als es meistens geschieht Anspruch auf Beachtung erheben, um so mehr als die Auffassungen Neuerer, wie ich zu meiner Überraschung beobachtet habe, bei weitem in den meisten Fällen schon in einer oder der anderen Übersetzung vertreten sind. Es schien angemessen, im Commentar als Vertreter der verschiedenen möglichen Auffassungen, soweit diese überhaupt angemerkt werden mussten, stets auf jene ältesten Zeugen zu verweisen; die durch die Anlage des Commentars geforderte Beschränkung in der Berücksichtigung neuerer Erklärer erhält dadurch zugleich ihre innere Berechtigung.

Freilich ist die Benutzung der alten Übersetzer mit grossen Schwierigkeiten verknüpft. Denn einerseits liegt der Text dieser Zeugen selbst vielfach im Argen, andrerseits muss ihre hebräische Vorlage immer erst durch Rückübertragung erschlossen werden. Ob sie im vorliegenden Commentar glücklich verwendet sind, muss der Beurteilung competenter Kritiker überlassen bleiben. Für die Methode, welche ich dabei verfolgt habe, sowie für den Charakter und Wert der einzelnen Übersetzungen verweise ich auf meinen Aufsatz: »Der textkritische Wert der alten Übersetzungen zu den Psalmen, JprTh. 1882, S. 405—459. 593—667.

Abkürzungen

der citirten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Act. = Acta, Apostelgesch.
Am. = Amos.
Apk. = Apokalypse.
Bar. = Baruch.
Chr. = Chronik.
Cnt. = Canticum.
Dan. = Daniel.
Dtn. = Deuteronomium.
Eph. = Epheserbrief.
Esr. = Esra.
Est. = Esther.
Ex. = Exodus.
Gal. = Galaterbrief.
Gen. = Genesis.
Hab. = Habakuk.
Hag. = Haggai.
Hbr. = Hebräerbrief.
Hes. = Hesekiel.
Hos. = Hosea.
Jak. = Jakobusbrief.
Jdc. = Judicum liber.
Jdt. = Judith.
Jer. = Jeremias.
Jes. = Jesaias.
Jo. = Joel.
Job. = Hiob.
Joh. = Johannes (Ev.u.Briefe).
Jon. = Jonas.
Jos. = Josua.
Jud. = Judasbrief.
Koh. = Koheleth.
Kol. = Kolosserbrief.
Kor. = Korintherbriefe.
Lc. = Lucas.
Lev. = Leviticus.
Mak. = Makkabäer.
Mal. = Maleachi.
Mch. = Micha.
Mc. = Marcus.
Mt. = Matthaeus.
Na. = Nahum.
Neh. = Nehemia.
Num. = Numeri.
Ob. = Obadja.
Pt. = Petrusbriefe.
Phl. = Philipperbrief.
Phm. = Philemonbrief.
Prv. = Proverbien.
Ps. = Psalmen.
Reg. = Reges.
Röm. = Römerbrief.
Rt. = Ruth.
Sam. = Samuel.
Sap. = Sapientia.
J.Sir. = Jesus Siracida.
Th. = Thessalonicherbriefe
Thr. = Threni.
Tim. = Timotheusbriefe.
Tit. = Titusbriefe.
Tob. = Tobias.
Zch. = Zacharias.
Zph. = Zephanias.

Bl. = Schenkels Bibellexicon.
EWK. = Allgem. Encyclopaedie der Wissenschaften u. Künste.
HbA. = Riehms Handwörterbuch des biblischen Alterthums.
JbW. = Ewalds Jahrbücher der bibl. Wissenschaften.
JdTh. = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh. = Jahrbücher für protest. Theologie.
R. E. = Herzogs Realencyclopädie.
StKr. = Theol. Studien u. Kritiken.
StW. = Theolog. Studien aus Würtemberg.
ThJ. = Tübinger Theol. Jahrbücher.
ThLz. = Theolog. Literaturzeitung.
ThT. = Theologisch Tydschrift.
ThSt. = Theologisch Studien.
ZSchw. = Meili's Theolog. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh. = Zeitschrift für historische Theologie.
ZlTh. = Zeitschrift für luth. Theologie u. Kirche.
ZPK. = Zeitschrift für Protest. u. Kirche.
ZTh. = Tübinger Zeitschr. für Theologie.
ZWL. = Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. Kirchl. Leben (Luthardts).
ZwTh. = Hilgenfelds Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie.
ZATW. = Stades Zeitschr. für alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG. = Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft.
ZDPV. = Zeitschrift des Deutschen Palaestina Vereins.

Abkürzungen der citirten hebräischen Grammatiken und Lexica.

G. = Gesenius Lexicon herausgeb. von Mühlau-Volck.
GTh. = Genesius Thesaurus.
Ges. = Gesenius hebr. Grammatik bearb. von Kautzsch (letzte Auflage).
M. = hebr. Schulgrammatik von A. Müller.
O. = hebr. Grammatik von Olshausen.
S. = hebr. Grammatik von Stade.

Auf Bogen 1 und 2 sind teilweise andere Abkürzungen gebraucht, was man zu entschuldigen bittet; zu Irrthümern kann diese Verschiedenheit keinen Anlass geben.

Erstes Buch.

1

Zwei Wege.

[1] Glücklich der Mann, der nicht im Sinne der Gottlosen wandelt,
Nicht auf dem Wege der Sünder steht,
Und nicht im Kreise der Spötter sitzt;

1

Die alte, von den Freunden Hiobs so stark betonte Lehre, dass es den Frommen gut geht, den Bösen schlecht, bildet den Inhalt des Psalms. Der Sänger schildert zunächst das Verhalten des Frommen nach der negativen (v. 1) und nach der positiven Seite (v. 2), und spricht im Anschluss daran aus, wie es ihm ergeht (v. 3). Der zweite Teil führt das entgegengesetzte Schicksal des Frevlers aus (v. 4. 5), und schliesst mit einer nochmaligen kurzen Gegenüberstellung des Looses Beider.

Das Zeitalter des Psalms ergiebt sich aus seinen Berührungspuncten mit Jos. 1 8. Ez. 47 12. Jer. 17 5—8 sowie aus der zu Grunde liegenden historischen Situation. Jos. 1 8 ist zweifelsohne Citat aus Ps. 1 2, denn der Prosaiker citirt den Dichter, nicht umgekehrt; also kann der Psalm keinenfalls jünger als das 6. Jahrhundert sein, in welchem der betreffende Abschnitt des Josuabuches spätestens geschrieben ist. Wahrscheinlich ist auch Ez. 47 12 auf Ps. 1 3 angespielt. Die Erwähnung der Spötter unter den Israeliten v. 1 in Verbindung mit der Erwartung des Gerichts v. 5 führt auf die Zeit, wo Jerusalem noch nicht zerstört war und das Volk sicher dahin lebte, ohne auf die Mahnungen der Propheten zu hören; die Empfehlung des Studiums des Gesetzes auf die Zeit nach der Auffindung des Deuteronomiums 622. Also wird der Dichter ein Zeitgenosse des Jeremias gewesen sein. Jer. 17 5—8 stimmt zum guten Teil wörtlich mit Ps. 1 1—3 überein. Ob der Dichter den Propheten benutzt hat oder umgekehrt der Prophet den Dichter, wird sich schwerlich entscheiden lassen. Die Varianten möchten eher für Abhängigkeit des Jeremias sprechen.

Basilius bezeichnet den Psalm als *προοίμιον βραχύ* zum Psalter; als solches scheint bereits der Sammler ihn an die Spitze der Sammlung gestellt zu haben. Gegenüber den zahlreichen in den Psalmen vorkommenden Klagen über die Bedrückung der Gerechten durch gottlose Feinde sollte gleich im Anfange des Buches die Wahrheit betont werden, dass der Fromme zuletzt doch den Sieg behält. Weil der Psalm als Vorrede betrachtet wurde, wird er in einigen Handschriften nicht gezählt; in anderen ist er mit dem zweiten zu einem einzigen verbunden. S. darüber zu Ps. 2. —

1 אַשְׁרֵי mit Metheg beim Patach, in andern Ausgaben beim Schewa, um dies als Sch. mobile zu bezeichnen: »Das Zögernde in der Aussprache erhöht das Feierliche des

[2]Sondern an Jahves Gesetz seine Lust hat,
Und über sein Gesetz nachsinnt Tag und Nacht.
[3]Er gleicht dem Baum, gepflanzt an Wassergräben,
Der seine Frucht zu seiner Zeit bringt,
Und dessen Laub nicht welkt;
Und Alles was er thut, bringt er zum guten Ende.

---

beginnenden Vortrags«. Olsh. Es ist, wie v. 3 zeigt, nicht Wunsch, sondern Aussage in Form des Ausrufs. Die Übersetzung der LXX *μακάριος*, Hier. *beatus* ist nicht ganz zutreffend, richtiger wäre *felix* oder *fortunatus*; denn der Sänger will im Gegensatz zu dem unglücklichen Schicksal des Gottlosen den nicht gestörten und zu seiner vollen Entwicklung kommenden äusseren Lebenslauf des Frommen glücklich preisen. Dem Frommen geht es gut auf Erden, dem Gottlosen droht der Untergang. Jeremias, welcher בָּרוּךְ statt אַשְׁרֵי sagt, reflectirt darauf, dass der Segen von oben kommt *(faustus)*. — Die Perfecta drücken das schon früher eingehaltene aber immer sich wiederholende Thun aus Ges. 106 2c. v. 2 tritt dafür das Imperfect יֶהְגֶּה ein nach Ges. ibid. Anm. — Den drei Verben הָלַךְ, עָמַד, יָשַׁב entsprechen die drei näheren Bestimmungen בעצת, בדרך, במושב und die drei Subjecte לצים, רשעים, חטאים. Nach Aben Esra und Neueren wäre in den drei Reihen eine Klimax ausgedrückt. הלך בעצת ז׳ bedeutet II Chr. 22 5 dem Rathschlag Jemandes Folge geben, was hier am Anfang zu speciell zu sein scheint. עֵצָה ist aber auch im allgemeineren Sinne: der Anschlag, d. i. das Thun und Treiben vgl. Micha 6 16. Jer. 7 24. Das Treiben des Gottlosen wird als das Geleise gedacht, in dem man geht, oder ohne Bild, als das Beispiel, dem man nachfolgt. Der umfassende Begriff des gottlosen Wandels wird dann im zweiten und dritten Gliede zerlegt in Sünden der That und des Worts. — Die רְשָׁעִים, sehr häufig in den Psalmen, Hiob, Proverbien und bei Ezechiel, aber nur selten bei den alten Propheten, bilden den Gegensatz zu den צדיקים s. v. 6, 37 32. Gen. 18 23. Ex. 23 7. Qoh. 3 16. Die Etymologie des Worts ist unsicher. Nach dem Sprachgebrauch bezeichnet es entweder diejenigen Israeliten, welche das Gesetz nicht halten, und so hier; oder auch die Heiden, wie 9 18, wo parallel damit »Gottvergessene« steht. Aus der Anwendung des Worts auf die Heiden erklärt es sich, dass Quinta und Sexta Ps. 1 1, freilich unpassend, *ἀλλοτρίων* übersetzen. חַטָּאִים nach der Form *qaṭṭâl* Ges. 84 b 17 sind diejenigen, welche beständig von dem von Gott vorgezeichneten Wege abweichen, *ἁμαρτωλοί*. לֵצִים, nur hier in den Psalmen, häufig in den Proverbien (z. B. 21 24), sind diejenigen, welche sich über die Forderungen des Gesetzes und der Propheten lustig machen, etwa beim Wein. Eine anschauliche Schilderung eines *consessus derisorum* giebt Jesaias 28 7—14 vgl. auch Ps. 26 4. 5. Dagegen spricht Jeremias 15 17 nur von fröhlichem Treiben. 2 Über כִּי אִם nach Negation = *sondern*, s. Ges. 163 1. — Die Thora kann, da dieser Vers Jos. 1 8 citirt wird, nicht unser Pentateuch sein, sondern nur eine ältere Form des Gesetzes, etwa das 622 aufgefundene Deuteronomium. — יהגה Aq. Sym. Qu. Sex. *φθέγξεται*, vgl. Luther; richtiger (Jes. 33 18) LXX Hier. *μελετήσει*. — Zu *Tag und Nacht* vgl. I Thess. 5 17. 3 Das Perf. cons. וְהָיָה setzt formell das Imperfect יהגה v. 2 fort, erläutert aber sachlich das אשרי v. 1. In Folge seines Verhaltens gleicht er u. s. w. — עֵץ ist Collectivum, daher der Plural פַּלְגֵי. — שתול Aq. Hier. richtig *transplantatum* im Unterschiede von נָטַע, dem einfachen Pflanzen. Es handelt sich um Obstbäume, die öfter verpflanzt werden. — פלגי fehlt bei Jeremias. Das Wort, von Aq. richtig *διαιρέσεις* wiedergegeben, bezeichnet die von einem Fluss zum Zweck der Bewässerung abgeleiteten Gräben oder Canäle. Solche Bewässerungsanstalten gab es nach Deut. 11 10f. in Palästina nicht, wohl aber in Aegypten und nach Jes. 58 11 in Babylonien vgl. auch Qoh. 2 5. 6. Der Dichter war also mit einem dieser beiden Länder bekannt. — Für ועלהו לא יבל hat Jeremias וְהָיָה עָלֵהוּ רַעֲנָן. Für פריו יתן בעתו den etwas anders gewendeten Gedanken לא ימיש מעשׂת פרי. — Das Bild des Psalms gebrauchte auch Muhammed, wenn er nach der Sunna sagte: »Es ist ein Baum (die Palme),

4 Nicht so die Gottlosen, †nicht so*!
Nein, wie die Spreu, die der Wind fortweht.
5 Darum werden Gottlose im Gericht nicht bestehn,
Noch Sünder in der Gemeinde Gerechter.
6 Denn Jahve kennt den Weg Gerechter.
Aber der Weg Gottloser geht zu Grunde.

2

Der Sieg des Gesalbten.

1 Warum toben die Heiden
Und sinnen die Völker Eitles?

---

dessen Blätter nicht abfallen, und dieser Baum gleicht dem Moslem«. — Das letzte Glied deutet das Targum ebenfalls noch auf den Baum. יעשה wäre dann vom Fruchttragen zu verstehn wie Gen. 1 11. Jes. 5 4. Jer. 17 8; das Qal צָלַח vom Gedeihen des Baumes Ez. 17 9. 10. Aber der Gedanke: »alle Frucht, die er trägt, bringt er zum glücklichen Ende«, wäre geschraubt und unnatürlich. Daher wird man anzunehmen haben, dass der Dichter im letzteren Versgliede das Bild aufgiebt. — וכל ist nicht Subject zu יצליח (LXX Hier. *prosperabitur*), sondern Object vgl. 37 7. Jos. 1 8. Gen. 39 23. 4 לא כן d. h. לֹא יַצְלִיחוּ דְּרָכָם. — Am Schluss von 4a lasen LXX wiederholtes לֹא כֵן. Dadurch gewinnen die beiden Versglieder grösseres Gleichmaass, das erste wird kraftvoller, und endlich erklärt sich ein Ausfall leichter als eine falsche Wiederholung, nachdem ein Wort dazwischen getreten war. In rhetorischer Beziehung vgl. 57 8. — Das Bild 4b erklärt sich daraus, dass die Tennen sich unter freiem Himmel und an erhöhten Stellen befanden, die vom Winde bestrichen wurden. Hos. 13 3. Jer. 4 11. Jes. 17 13 s. Riehm, Handwörterbuch s. v. Tenne. — LXX haben am Schluss des Verses den Zusatz *ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς* = מִפְּנֵי הָאָרֶץ oder מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה; doch würde, abgesehen davon, dass der Ausdruck nicht gut zum Bilde passt, das Glied durch diesen Zusatz zu lang. 5 הַמִּשְׁפָּט mit Artikel (anders Qoh. 12 14) ist das bekannte von den Propheten erwartete Gericht, welches Fromme und Sünder trennen soll, wie auf der Tenne Spreu und Körner gesondert werden. — עֲדַת צַדִּיקִים ohne Artikel, eigentlich: eine Gemeinde, welche aus Gerechten besteht. Der Dichter meint: wenn eine solche Gemeinde einmal da sein wird. 6 Weil Jahve um den Weg, d. i. den rechtschaffenen Wandel der Gerechten weiss, darum wird er sie im bevorstehenden Gericht aussondern aus der Umgebung der Sünder und bewahren, während der Weg d. i. das Treiben der Gottlosen bald aufhören wird vgl. 37 10. Matth. 3 12. Zu אבד vgl. Jes. 57 1. Andere verstehn דֶּרֶךְ nach Jer. 12 1 vom Lebensschicksal.

2

Die Völker der Welt sind in Aufruhr gegen Jahve und seinen Gesalbten v. 1—3. Jahve aber spottet ihres Unterfangens und schreckt sie durch die Erklärung, dass er selbst seinen König auf Zion eingesetzt habe v. 4—6. Der Gesalbte, welcher nun das Wort ergreift, verkündet, dass Jahve ihm die Weltherrschaft und den Sieg über alle Feinde zugesprochen habe v. 7—9. Darum, so mahnt der Dichter die Könige und Völker, lasst ab von eurem nutzlosen Unterfangen; unterwerft euch Jahve, denn nur bei ihm findet ihr Schutz in dem bevorstehenden Gericht v. 10—12.

In Bezug auf die Frage, wer unter dem gesalbten König des Psalms zu verstehn sei, gehn zwei Auffassungen neben einander her. Nach den Einen ist es ein historischer König Isreals, nach den Andern der ideale König und Gesalbte, der Messias. Die Ver-

[2] Erdenkönige treten auf,
Und Fürsten haben sich mit einander berathen
Wider Jahve und wider seinen Gesalbten.

---

treter der ersten Auffassung schwanken zwischen David I Sam. 16[13] II Sam. 5[17]—[21], cap. 8; Salomo II Sam. 7[14]; Josaphat, Uzzia, Hiskia, und dem im Jahre 77 v. Chr. gestorbenen makkabäischen Fürsten Alexander Jannaeus, welcher den Bewohnern von Pella zwangsweise die Beschneidung auferlegte Joseph. Archaeol. XIII 15[4]. (Hitzig). Aber unter David und Salomo hat keine allgemeine Völkerempörung stattgefunden; wenn wirklich einer der späteren Könige den Dichter zu seinem Hymnus begeistert hat, so lässt sich jedenfalls nicht mehr nachweisen, welcher es war. Dass endlich, wie Hitzig meint, ein kurz vor Entstehung des Psalters Salomos gedichtetes Lied, und zwar ein solches, welches einen blutdürstigen Tyrannen wie Alexander Jannäus es war, verherrlichte, in das Gesangbuch der Gemeinde sollte aufgenommen sein, ist mehr als unwahrscheinlich.

Die messianische Deutung liegt vor im Neuen Testament Act. 4[25]f. 13[33]. Hebr. 1[5]. 5[5]. Apoc. 2[27]. 19[15]. Das Targum befolgt sie, und erst die Rabbinen des Mittelalters haben sie im antichristlichen Interesse (לישובת המינים zur Widerlegung der Ketzer) aufgegeben. Gegen diese Deutung wird geltend gemacht, dass der Dichter augenscheinlich nicht zukünftige sondern gegenwärtige historische Verhältnisse im Auge habe. Aber v. 5 und v. 12, wo das nahe bevorstehende Gericht über die Heiden erwartet wird, gehn jedenfalls auf zukünftige Ereignisse, wenn deren Eintritt auch als nahe bevorstehend gedacht wird, und die Verheissung der Weltherrschaft v. 8 ist ein echt messianischer Gedanke. Der Dichter scheint sein Thema aus II Sam. 7[12]—[16], besonders v. 14a entlehnt zu haben. Mit Verwendung dieser Verheissung giebt er eine Verherrlichung des idealen Königthums, in welchem Jahve und sein Gesalbter in der innigsten Verbindung mit einander stehn. Als Dichter und Prophet schaut er die von ihm besungenen Ereignisse als bereits gegenwärtig. Er lebte sicher in einer Zeit, als Israel von mächtigen Feinden stark bedrängt wurde, aber zugleich einen gewaltigen religiös-nationalen Aufschwung erlebte. Bestimmt lässt sich diese Zeit nicht fixiren; da aber die Sprache (s. v. 3. 4. 9. 12) auf ein spätes Zeitalter führt, so wird man vielleicht an die makkabäischen Freiheitskämpfe zu denken haben, in welchen laut Ausweis des Buches Daniel und pseudepigraphischer Schriften die Hoffnung auf Weltherrschaft und auf baldiges Eintreten des Gerichts die Gemüther der treuen Israeliten erfüllte. Dass der Psalm, wie auch der erste, ein Nachtrag ist, zeigt der Umstand, dass er im Gegensatz zu den übrigen Psalmen des ersten Buchs keine Überschrift hat. — Insofern der Psalm ein messianischer ist, hat er seine Erfüllung in Christus gefunden, dessen Namen »Messias« und »Sohn Gottes« in erster Linie aus ihm geflossen sind. Jedoch darf nicht vergessen werden, dass die Erscheinung Christi etwas Höheres gebracht hat, als was der Sänger erhoffte, und dass sich auch in diesem Falle das Wort des Apostels I Cor. 13[9] bewährt.

Act. 13[33] wird der Psalm nach der richtigen Lesart des Cod. Cantabrigiensis als erster citirt; ebenso wird er in einzelnen hebräischen Handschriften als erster gezählt, in andern mit Ps. 1 zu einem einzigen verbunden. Genaueres hierüber bei de Lagarde, Specimen S. 16. Weil יהגה 1[2] neben יהגו 2[1] steht, דרך תאבד 1[6] neben דרך תאבדו 2[12], weil Ps. 1 mit אשרי anhebt, Ps. 2 damit schliesst, meint Hitzig beide demselben Verfasser zuschreiben zu müssen. Aber nicht nur ist der Inhalt ein durchaus verschiedener, sondern ebenso auch die vorauszusetzende historische Situation. Denn während Ps. 1 die Spötter in Israel an der Spitze der Sünder stehn, hat Ps. 2 es mit den Völkern der Welt zu thun. Daher hat auch die in beiden Psalmen ausgesprochene Erwartung des Gerichts einen ganz verschiedenartigen Sinn.

1 Das Perfect wird wie 1[2] durch Imperfecta fortgesetzt; der Aufruhr hat begonnen, und reicht in die Gegenwart hinein Ges. 106[2]. — ריק Eitles oder Nichtiges, in-

3 »Lasst uns ihre Bande zerreissen
»Und ihre Fesseln von uns werfen«!
4 Der im Himmel thront, lacht;
Der Herr spottet ihrer.
5 Dann wird er in seinem Zorn zu ihnen reden
Und sie in seinem Grimm schrecken:
6 »Und doch habe ich meinen König bestellt (?)
»Über Zion, meinen heiligen Berg«.
7 Lasst mich von dem Beschluss erzählen.
Jahve hat zu mir gesagt: »Du bist mein Sohn,
»Ich habe dich heute geboren.

---

sofern ihr Beginnen keinen Erfolg haben wird wie 43. Dagegen Aq. als Adverb (*κενῶς*) wie 7313. 2 יתיצבו] sie stellen sich zum Kampf wie Goliath I Sam. 1716. de Lagarde will lesen יִתְיַצְּבוּ wie 834. — »Erdenkönige« ohne Artikel (anders 10216) d. i. irdische Könige im Gegensatz zu dem himmlischen v. 4. — Die Bedeutung von נוסדו ist ungewiss. Jes. 4428. Ex. 918 bedeutet es »gegründet werden«; Ps. 3114 und hier übersetzen LXX *συνήχθησαν* Targ. יתחברין, wonach de Lagarde an beiden Stellen נוֹעָדוּ lesen will. Aq. übersetzt beide Male *ἐπαρρησιάσαντο*, indem er das Wort, wie Hitzig, für ein Denominativ von סוֹד 834 syrisch סָוְדָא »Unterredung« hält; ebenso Sym. hier *συναχθῆναι*, 643, *σύσκεψις*, Hier. *tractabunt*. Syr. אתיעלכו »sie haben sich berathen«, was durch den Gegensatz Prov. 1522 nahe gelegt wird. Im Syrischen heisst אֶסְתַּוַּר von סָוַר »er unterredete sich« Kalilag und Damnag 44. 5318. Es scheint im Hebräischen zwei Wurzeln יסד gegeben zu haben, von denen die eine die Bedeutung »gründen«, hatte, während die andere gleichbedeutend war mit derjenigen, von welcher syrisch סָוַר abgeleitet wurde. Wegen der Verwandtschaft der Wurzeln ע"ו und ע"י vgl. Ges. 77 Anm. 2. Das Perfect weil das Berathschlagen dem Auftreten vorangeht. 3 In Prosa wäre zu Anfang לֵאמֹר zu ergänzen. — Über die poetischen Suffixe auf מוֹ vgl. Ges. 32 Anm. 7. 4 יוֹשֵׁב ist Stat. constr., vor der Präposition wie v. 12, daher ohne Artikel vgl. 847. II Sam. 121. — Da ständiges Wohnen sonst durch יָשַׁב c. acc. ausgedrückt wird, so war zu erwarten יושב השמים. Die gebrauchte Ausdrucksweise ist ein Anzeichen jüngerer Sprache. — שׂחק die weichere Form für älteres צחק. 5 אָז setzt die Schilderung des Verhaltens Jahves fort; erst lacht er, dann verwandelt sich der Spott in Grimm. Der Satz geht zweifelsohne auf die Zukunft. 6a ist ein Umstandssatz (Ges. 156) zu dem leicht zu ergänzenden Hauptsatze: Wie könnt ihr es wagen, euch zu empören, da ich doch u. s. w. vgl. Jes. 314b. — נסכתי] Die Bedeutung ist wieder ungewiss. LXX Syr. drücken den Sinn von *constituere* aus; Aq. Quinta, Hier. denken an *weben* (*ἐδιασάμην*), d. h. wie Gewebe zubereiten. Aber das Bild, welches Hi. 1011 vgl. Ps. 13913 von der wunderbaren Hervorbringung des Fötus gebraucht wird, kann unmöglich auf die Bestellung eines Königs zu seinem Amte angewandt sein; Sym. *ἔχρισα*, und so scheint das Wort bereits Act. 427 verstanden zu sein; auch das Targum hat רבירי = *unxi* neben מניתיה = *constitui eum*. Aber in der Bedeutung von נָסַךְ lässt sich jedenfalls sonst נָסַךְ nicht nachweisen, und wäre es wirklich so zu verstehn, so wäre auch dies ein Anzeichen gesunkenen Sprachgefühls. 13913 ist syrisches נסכתני der Quinta = *ἐχώνευσάς με*. LXX *ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπ' αὐτοῦ* = וַאֲנִי נְסַכְתִּי מַלְכִּי vgl. Prov. 823. Da נסך sonst weben oder giessen (ein Trankopfer oder ein Gussbild) bedeutet, so ist freilich nicht klar, wie das Wort zu der Bedeutung *constituere* kömmt. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass נָסִיךְ *der Fürst* eigentlich *constitutus* bedeuten sollte, um so weniger, als das Wort immer nur von geborenen Fürsten, nicht von eingesetzten Beamten gebraucht wird. — על ציון d. i. damit er über Zion herrsche vgl. I Sam. 1517. Mit Zion ist nicht ausschliesslich der im Osten Jerusalems gelegene Tempelberg gemeint, sondern

8 »Heische von mir, so will ich dir die Heiden zum Erbe geben,
»Und der Erde Enden zum Eigenthum.
9 »Du sollst sie mit eisernem Stock zerschlagen,
»Wie Töpfergeschirr sie zertrümmern«.
10 Nun denn, ihr Könige, seid verständig,
Lasst euch warnen, ihr Erdenrichter!
11 Seid Jahve unterthan in Furcht
Und jauchzt unter Zittern.
12 Küsset den Sohn (?), auf dass er nicht zürne,
Und ihr des Weges verloren geht,
Wenn um ein Kleines sein Zorn entbrennt;
Glücklich Alle, die sich bei ihm bergen.

---

es ist Synonym von Jerusalem Jes. 2 3. — Zu חֵר קָדְשִׁי, worin das Suffix auch zu חֵר gehört, s. Ges. 136 5. 7 Der Gesalbte redet. Über die verschiedenen Lesarten zu dieser Stelle s. Jahrbb. f. prot. Theologie 1882 594. סִפֵּר mit אֶל nur noch 69 27, wo aber vermuthlich eine Textverderbniss vorliegt. חֹק ist der göttliche Beschluss, durch welchen der Gesalbte zum König eingesetzt ist. Von ihm will der Gesalbte ausführlicher berichten. חֹק ohne Artikel, wie öfter in der Poesie. LXX *πρόσταγμα κυρίου. κύριος εἶπε*, was richtige Sinnesergänzung ist. — In den Worten: »du bist mein Sohn« klingt die Verheissung II Sam. 7 14 wieder: »ich werde ihm Vater sein und er soll mir Sohn sein«. Wie 7 c zeigt, handelt es sich bei diesem Verhältniss aber nicht allein um die väterliche Fürsorge, sondern durch die Worte: »du bist mein Sohn« ist der Angeredete thatsächlich zum König gemacht; Jahve hat ihm die dem Gottessohn gebürenden Ehren zuerkannt; vgl. Homer Ilias *β* 196. 197 und dazu Eustathius bei Rosenmüller; *καὶ ὅτι ἡ τιμὴ αὐτοῦ ἐκ θεοῦ ἐστι, καὶ ὅτι φιλεῖ αὐτὸν ὁ θεός*. 7 c umschreibt Bar Hebraeus gut: »jetzt erfahren die Heiden, dass ich es bin, der dich auf's Neue geboren hat«. הַיּוֹם ist der Tag der Einsetzung, den der Dichter als bereits gegenwärtig schaut. — יְלִדְתִּיךָ] ich habe dir das Dasein (als König) gegeben. Für den bildlichen Sinn von ילד vgl. 87 4. 6. I Cor. 4 15; wegen der Form Ges. 44 Anm. 2. 69 2 Anm. 4. 9 תְּרֹעֵם von רָעַע, der aramäischen Form für hebräisches רצץ »zerschmettern«; so Sym. und Targum. Dagegen LXX Apocal. 2 27 Hier. *ποιμανεῖς αὐτούς* = תִּרְעֵם von רָעָה. Dann wäre שֵׁבֶט der Hirtenstab wie 23 4. Aber der Parallelismus spricht für die massoretische Aussprache. Der Aramaismus ist Anzeichen späteren Zeitalters. — שֵׁבֶט als Keule zu denken, vgl. II Sam. 23 21. Hab. 3 14; eisern wird sie genannt, weil sie mit Eisen beschlagen ist. — Das Bild gänzlicher Vernichtung in 9 b wie Jes. 30 14. Jer. 19 11. — כְּלִי ist Collectivum. — Die Suffixa beziehn sich auf die Völker und Könige. 10 Der Vers zieht die Folgerung aus dem an den Gesalbten ergangenen Gottesspruch. ועתה hat nicht zeitliche sondern logische Bedeutung. — השכילו = nehmt שֶׂכֶל an. — הוסרו ist Nifal tolerativum Ges. 51 2. 11 Die Aufforderung, Jahve zu dienen, stellt sich den Empörungsgelüsten der Könige v. 2. 3 gegenüber. Der Sänger fordert sie auf, die ihnen auferlegten Fesseln willig zu tragen und Jahves sowie seines Gesalbten Herrschaft anzuerkennen. — Das Jauchzen bildet einen Teil des Dienstes Jahves; da derselbe aber ein erzwungener ist, so erfolgt es unter Zittern. Andere wollen nach 48 7 גִּילוּ im Sinne von חִילוּ verstehn oder letzteres lesen. LXX Hier. und Cod. Kennicott 309 lesen וְגִילוּ לוֹ »und jubelt ihm zu«; aber die Construction mit לְ kömmt sonst nicht vor. 12 Die Bedeutung der Worte נשקו בר ist zweifelhaft. Aq. *καταφιλήσατε ἐκλεκτῶς*, (nach Bar Hebraeus נבריא d. i. *ἐκλεκτόν*). Sym. *προσκυνήσατε καθαρῶς*. Hier. *adorate pure*. Alle drei nahmen בַּר als Adverb wie מר *πικρῶς* Jes. 33 7. Der Kuss scheint I Sam. 10 1 Zeichen der Huldigung zu sein; demnach wäre der Sinn: huldigt aufrichtig. Aber בַּר ist als Adverb nicht nachweisbar. Der Talmud (s. Weber, Altsynagogale Theologie 148)

3

Morgenlied.

[1] Ein Psalm von David, als er vor seinem Sohn Absalom floh.

---

deutet בַּר als תּוֹרָה, ebenso Prov. 11 26. 31 2. Hierauf scheint die Übersetzung des Targum zu beruhn קַבִּילוּ אוּלְפָּנָא *accipite disciplinam*, und bei der fast wörtlichen Übereinstimmung der LXX *δράξασθε παιδείας* wird auch dies kaum anders erklärt werden dürfen. Der Syrer hat נשקו ברא *osculamini filium;* בַּר ist das aramäische Wort für hebr. בֵּן, das sich auch Prov. 31 2 findet. Unmöglich ist ein starker Aramaismus in diesem Psalm nicht, s. v. 9. Er könnte vom Dichter gewählt sein, um den Misklang בֵּן פֶּן zu vermeiden. Auch das Fehlen des Artikels hätte an חֹק v. 7 eine Analogie und könnte daraus erklärt werden, dass בַּר durch die göttliche Erklärung v. 7 gewissermassen zum Eigennamen des Gesalbten geworden war vgl Hebr. 1 1 *ἐν υἱῷ*. Aber freilich ist der Syrer kein zuverlässiger Führer. Er wählt häufiger in seiner Übersetzung ein der hebräischen Vorlage gleich- oder ähnlich lautendes syrisches Wort, das aber eine ganz andere Bedeutung hat, als das entsprechende Wort des Originals, z. B. giebt er 74 1 יעשן »er raucht« wieder durch ואעשנת »er ist stark«, vgl. Jahrbb. f. prot. Theol. 1882 430 f. Jedoch erklärt auch Aben Esra בַּר als בֵּן, und sieht in dem Wort ein Äquivalent von משיחו v. 2. Wenn der Text richtig ist, so wird diese Erklärung immer noch die wahrscheinlichste sein. Die beiden Worte zu streichen ist ein zu gewaltsames Heilmittel. נַשְּׁקוּ בוֹ »füget euch ihm« ist kein hebräischer Sprachgebrauch. Andere haben vorgeschlagen בַּקְּשׁוּ פָנָיו, oder נשקו בְּחִיר יהוה II Sam. 21 6, oder נ׳ בֶּן־רְצוֹנוֹ. — Hinter יאנף ergänzen LXX dem Sinne nach richtig *κύριος*. Auch wenn בַּר »Sohn« bedeutet, kann letzteres Wort nicht Subject zu יאנף sein, da die Worte חוסי בו am Schluss des Verses nur auf Jahve bezogen werden können. — דֶּרֶךְ ist Accus. der Beziehung Deut. 32 28. Ges. 118 5 »hinsichtlich des Weges den ihr eingeschlagen habt«. — Der mit כִּי eingeleitete Satz kann nicht wohl bloss hypothetische Bedeutung haben »leicht möchte sonst sein Zorn entbrennen«, da der Zorn nach v. 5 ja thatsächlich entbrennen wird; כי ist daher mit LXX Hier. als Zeitpartikel zu fassen. כִּמְעַט hat temporale Bedeutung (LXX *ἐν τάχει*) wie Cant. 3 4 beim Perf. Der Sänger erwartet also das baldige Anbrechen des Gerichtstages, und er preist diejenigen glücklich, welche sich dann bei Jahve bergen können. — חוסי בו] Der stat. constr. vor der Präposition nach Ges. 130 1.

3

Der Sänger ist von Feinden umringt und nach menschlicher Ansicht scheint es keine Hülfe für ihn zu geben v. 2. 3. Er aber weiss, dass der Gott Israels helfen wird v. 4. 5. Dieser hat ihn in der vergangenen Nacht beschützt v. 6. 7. Möge Jahve auch ferner gegen die Feinde helfen und sein Volk segnen v. 8. 9.

Nach der Überschrift ist der Psalm von David verfasst zu der Zeit als er vor seinem Sohne Absalom floh II Sam. 15—18. Dass ein Einzelner und nicht die Gemeinde redet, zeigen v. 3. 9, wo der Sänger sich seiner Umgebung und dem Volk gegenüberstellt. Auch v. 6 muss ursprünglich von einer Einzelperson gesagt sein. Endlich spricht für diese Beziehung der deutliche Parallelismus mit Ps. 4, in welchem zweifelsohne ein Einzelner spricht. Ps. 3 9 führt darauf, dass der Sänger ein Volkshaupt ist. Dass es David war, lässt sich bei dem späteren Ursprunge der Überschriften nicht sicher beweisen, aber auch nicht widerlegen. Eine Schwierigkeit bei der Annahme Davidischer Abfassung macht allerdings der Ausdruck »heiliger Berg« v. 5. Es ist fraglich, ob der Zion zu Davids Zeit schon so genannt werden konnte. An den Sinai zu denken liegt doch wohl zu fern. — Das Lied ist nach v. 6 als Morgenlied gedichtet, ursprünglich als Gelegenheitsgedicht. Im Psalter, dem Gesangbuch der Gemeinde, ist es zum Gemeindelied geworden, da es trotz seiner persönlichen Beziehungen doch auch von jedem Israeliten gesungen

2 O Jahve, wie viel sind meiner Bedränger!
Viele erheben sich wider mich!
3 Viele sagen von mir:
»Für ihn giebt es keine Hülfe bei Gott«. Sela.
4 Aber du, o Jahve, bist mein Schild um mich her,
Mein Ruhm, und der mein Haupt erhebt.
5 Ich rufe laut zu Jahve,
Und er erhört mich von seinem heiligen Berge. Sela.
6 Ich legte mich nieder und schlief ein,
Ich bin erwacht, denn Jahve hält mich.
7 Ich fürchte mich nicht vor Myriaden Volks,
Die sich rings um mich lagern.
8 Auf, Jahve, hilf mir, mein Gott!
Denn du hast allen meinen Feinden in's Gesicht geschlagen;
Die Zähne der Gottlosen hast du zerbrochen.
9 In Jahves Hand ist die Hülfe;
Dein Segen über dein Volk! Sela.

---

werden konnte. Als Morgenlied steht es an der Spitze der ursprünglichen Sammlung. Ihm folgt das Abendlied Ps. 4. —

2 רַבּוּ gegen die Regel mit dem Ton auf der letzten Silbe Ges. 67 Anm. 12. **3** לְנַפְשִׁי wegen des folgenden לוֹ im Sinne von עַל נַפְשִׁי *de anima mea* wie Gen. 20 13. שֵׁת dient zur Umschreibung des Begriffes »Person« wie Jes. 46 2. Lev. 11 43. — יְשׁוּעָתָה mit tonloser Endsilbe, eine alte Accusativform Ges. 90 2 Anm. c; nach de Lagarde, Specimen p. 26 wäre derselbe von אֵין abhängig. — Wenn bei Gott keine Hülfe zu finden ist, dann natürlich um so weniger bei Menschen. **4** Das וְ in ואתה ist adversativ. יהוה steht in schönem Gegensatz zu אלהים. Die Vielen sagten: kein Gott kann ihm helfen. Darauf antwortet der Sänger: Jahve, der Gott Israels, der ewig treue, wird mich schirmen. — בַּעֲדִי geht nicht auf das Bild, da der Schild nicht auf allen Seiten deckt, sondern auf die Sache. Jahve ist rings um ihn her, ihn schützend wie ein Schild. vgl. Hi. 1 10. Ps. 18 3. 119 114. — Mein Ruhm metonymisch für Gegenstand meines Rühmens; dies ist Jahve deswegen, weil sein Schutz gegen alle Feinde Sicherheit gewährt. — Das Haupt Jemandes erheben bedeutet ihn wieder zu Ehren bringen Sirach 11 1 *Σοφία ταπεινοῦ ἀνύψωσε κεφαλήν.* c. 20 11 *ἔστιν ὃς ἀπὸ ταπεινώσεως ἦρε κεφαλήν.* Ps. 27 6. 110 7. II Reg. 25 27. Gen. 40 13. **5** קוֹלִי ist nicht accusativ. instrumenti, sondern ein zweites Subject; eigentlich: »Meine Stimme — ich rufe«, Ges. 144 4. — Das Imperfect אֶקְרָא drückt aus, was der Sänger regelmässig thut; das Imperf. cons. וַיַּעֲנֵנִי die regelmässige Folge davon. Ges. 111 4. — Der heilige Berg hat hier vermutlich speciellere Bedeutung als 2 6. **6** Die historischen Tempora sprechen die Erfahrung aus, die der Sänger eben gemacht hat; er hat von Feinden umgeben die Nacht sicher zugebracht; das Imperf. יִסְמְכֵנִי dagegen drückt die dauernde Ursache seiner Sicherheit aus. **7** עָרַךְ vom Kriegsheer Num. 20 20. — שִׁיתוּ intransitiv wie Jes. 22 7; ähnlich שׂוּם I Reg. 20 12. **8** קוּמָה mit betonter Endsilbe. Da folgendes יהוה *Adonai* gelesen wird, soll durch diese Betonung verhindert werden, dass die beiden *a* in einander verfliessen. Ges. 72 Anm. 3. — Die Perfecta חִדַּיְתָּ und שִׁבַּרְתָּ haben alle Alten als Präterita aufgefasst. Die früher erfahrene Hülfe begründet die jetzige Bitte. Neuere wollen darin ein Perfect der Gewissheit erblicken. — לֶחִי ist zweiter Accusativ zu הכית Ges. 117 5 d. Der Backenstreich ist sonst nur eine Beschimpfung Hi. 16 20. Micha 4 14. Joh. 19 3. LXX *τοὺς ἐχθραίνοντάς μοι ματαίως* d. i. לְחִנָּם, geschrieben לחנ vgl. Ez. 6 10. Ps. 35 19. — Die שִׁנֵּי רְשָׁעִים sind als wilde Thiere gedacht. **9** Das לַ in לַיהוה ist das des

4

Abendlied.

1 Dem Vorspieler beim Saitenspiel; ein Psalm von David.
2 Erhöre mein Rufen, Gott meines Rechts!
In der Drangsal hast du mir Raum gemacht;
Sei mir gnädig und höre mein Gebet!
3 Ihr Männer, wie lange wollt ihr meine Ehre schmähn?
Wollt ihr Eitles lieben, auf Lüge ausgehn? Sela.

Besitzers. הישועה mit Artikel; der Dichter will sagen: Jahve ist der Inhaber des Heils und ihm allein steht es daher zu, zu helfen vgl. 37 39 und für den Ausdruck I Sam. 17 47. — 9 b braucht nicht nothwendig Fürbitte für das Volk zu sein, sondern könnte auch Bitte des Volkes selber sein. Aber da sich der Sänger schon v. 3 von seiner Umgebung unterschied, ist die erste Deutung die wahrscheinlichere. Der Sänger bittet für das Volk und giebt damit zu erkennen, dass seine Sache auch die des Volks, eine nationale Angelegenheit ist.

4

In der Bedrängniss wendet sich der Sänger betend an Jahve, der auch früher geholfen hat v. 2. Männer aus seiner Umgebung treten seiner Ehre zu nahe v. 3. Er weist sie darauf hin, dass Jahve sich seiner annimmt v. 4; mögen sie deswegen sich nicht versündigen und auf Jahve vertraun v. 5. 6. Gegenüber dem Kleinmuth seiner Umgebung wohnt in seinem Herzen Freudigkeit v. 7. 8, weswegen er sich vertrauensvoll zum Schlafe niederlegen kann v. 9.

Augenscheinlich nimmt der Sänger eine höhere Stellung ein als die Männer seiner Umgebung, die ihrerseits selbst wieder als Grosse gekennzeichnet werden. Er ist demnach ein König oder Volksführer. Die Gefahr, in welcher er sich mit den Seinen befindet, hat unter diesen Kleinmuth erzeugt, ja sie haben sich zu Schmähungen gegen ihr Oberhaupt hinreissen lassen. Er aber hält unerschütterlich am Gottvertraun fest und erscheint dadurch auch als ein Fürst des Glaubens.

Der Sänger ist aller Wahrscheinlichkeit nach derselbe wie in Ps. 3; vgl. noch 3 3 und 4 7. 3 6 und 4 9. Nach dem letzten Verse von vorn herein als Abendlied gedichtet dient das Lied diesem Zweck auch im Gottesdienst der Gemeinde.

2 אלהי צדקי] Nach 2 6 liegt es nahe, zu übersetzen: mein Gerechtigkeitsgott, d. i. du, o Gott, der du mit mir handelst nach deiner Gerechtigkeit. Da aber אֱלֹהֵי צֶדֶק kein Sprachgebrauch ist, so bezeichnet צֶדֶק im vorliegenden Fall nicht eine Eigenschaft Gottes, sondern nach Analogie von אלהי ישעי 25 5 das Recht des Sängers, und das Suffix bezieht sich auf das Abstractum, nicht auf Gott. אלהי צדקי ist soviel wie אֱלֹהִים אֲשֶׁר יִגְמְלֵנִי כְּצִדְקִי 18 21, nicht כְּצִדְקוֹ. Über צדק vgl. E. Kautzsch, Über die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Tübingen 1881. — Das Perf. הרחבת, von den Versionen richtig durch das Präteritum wiedergegeben, begründet die Bitte mit der Thatsache, dass Gott dem Sänger ja auch früher schon geholfen hat vgl. 3 8. LXX fassen auch schon das erste Glied als Begründung, indem sie עָנָנִי lesen vgl. 118 5, die übrigen als Imperativ. **3** בני איש soll vermuthlich nicht einen Gegensatz zu אלהים bilden, in welchem Falle der Dichter בני אדם gesagt haben würde, sondern deutet an, dass die Angeredeten Vornehme sind vgl. zu 49 3. Es sind des Sängers Genossen. Über die Aussprache מֶה für מָה vgl. Ges. 37. Die Frage ist vorwurfsvoll; *quousque tandem*. — זָבוֹד ist die persönliche Ehre, die dem Sänger zukömmt und von seinen Widersachern geschmäht wird. Aben Esra erläutert עד מתי שַׂמְתֶּם כבדי לכלמה. Besser ergänzt man nach Jes. 4 2 יִהְיֶה. Für כבודי לכלמה lasen LXX (ἕως πότε βαρυκάρδιοι; ἵνα τι ἀγαπ ̄τε) כִּבְדֵי־לֵב לָמָּה vgl. Ex. 4 10.

4 Erkennt doch, dass Jahve sich einen Frommen auserkoren;
Jahve hört, wenn ich zu ihm rufe.
5 Zittert, und sündigt nicht!
Sagt in eurem Herzen auf eurem Lager
. . . . . und schweigt. Sela.
6 Opfert die rechten Opfer
Und vertraut auf Jahve.
7 Viele sagen: »Wer zeigt uns das Glück«?
Erhebe das Licht deines Antlitzes über uns, Jahve.
8 Du hast meinem Herzen Freude gegeben
Weit grösser als wenn ihres Kornes und Mostes viel war.

---

7 14; Hier. nach Aq. *inclíti mei, ignominiose diligitis* d. i. יְקָרַי. Sym. Syr. Targ. יְקִירַי. — ריק und כזב werden von Verläumdungen zu verstehn sein, durch welche die Ehre des Sängers geschmälert wurde. **4** לוֹ verbinden die Übersetzungen mit חסיד *sanctum suum*, eigentlich: einen solchen, welcher חָסִיד gegen Jahve ist. Da aber diese Verbindung sonst nicht vorkommt, muss es wie 31 22 zum Verb gezogen werden. הִפְלָה ist soviel wie הִבְדִּיל ibid. vgl. Ges. 77. — חָסִיד hat nicht passive Bedeutung »der Begnadete«, sondern ist eine Intransitivbildung wie נָבִיא und bedeutet אִישׁ חֶסֶד Prov. 11 17 »derjenige welcher חֶסֶד übt«; vgl. den Namen des Storches חֲסִידָה der fromme Vogel, und den Parteinamen Ἀσιδαῖοι I Makk. 7 13. II 14 6 = חֲסִידָיא (mit aram. Artikel), d. i. diejenigen, welche treu und fromm an dem väterlichen Gott festhielten. Neuere wollen nach 31 21 lesen חַסְדּוֹ לִי oder חַסְדִּי לִי, vielleicht mit Recht. Ein griechischer Cod. liest *ἐθαυμάστωσε κύριος τὸ ἔλεος αὐτοῦ*. **5** LXX *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε* und so Eph. 4 26. Danach würde der Dichter das Zürnen gestatten und nur dem sündlichen Ausschreiten desselben vorbeugen wollen. Aber ein solches Zugeständniss ist dem Zusammenhang fremd; denn da der Dichter ein חסיד ist, so ist jeder Zorn gegen ihn verwerflich. רגז daher wie Jes. 32 10. 11. — Sündigt nicht, nämlich durch Fortsetzen eures Thuns. — אמר בלב bedeutet »nachdenken«, aber das Gedachte wird sonst immer angeführt Gen. 17 17. Ps. 10 6. 11. 13. 14 1 u. s. Da אֱמָרוּ nicht = הֱגוּ (vgl. Gen. 24 45. I Sam. 1 13) so darf nicht übersetzt werden: »redet u. s. w.«. Entweder liegt eine Aposiopese vor, oder der Text ist verderbt. LXX haben ὃ *λέγετε* für אֱמֶרוּ, womit Nichts anzufangen ist. Die Copula vor דמו fehlt bei LXX Sym. Syr.; Aq. Hier. Targ. haben sie. — Auf eurem Lager, nämlich in der Stille der Nacht, wo man den Gedanken ungestört nachhängen kann. **6** זבחי צדק, auch 51 21. Deut. 33 19, sind Opfer wie sie sein sollen, d. h. wie sie Jahve wohlgefällig sind im Gegensatz zu solchen, die Jes. 1 13 genannt werden. — Aus der Aufforderung, auf Jahve zu vertrauen, folgt, dass die Angeredeten nicht directe Feinde des Sängers sein können; mit Hupfeld wird man an »ungeduldige Parteigenossen zu denken haben, welche die Schuld an dem gemeinsamen Missgeschick dem Psalmisten aufbürdeten«. **7** Der Dichter wendet sich an die Kleinmüthigen, die vermuthlich mit den v. 3 Angeredeten identisch sind oder sich doch unter ihnen befinden. Auf ihre Muthlosigkeit und zweifelnde Frage antwortet er: Wir können nur beten mit dem alten priesterlichen Segensspruch Num. 6 22. — נְסָה ist ungewöhnliche Orthographie für נְשָׂא, und dies ungewöhnliche Form für נָשׂא Ges. 76 2 a. **8** In diesem Gedanken ist das Herz des Dichters von Freude erfüllt. Es erfüllt sich an ihm das Wort

Hi. 29 24: »Ich lachte ihnen zu, wenn sie kein Vertrauen hatten,
»Und meinen heiteren Blick trübten sie nicht«. —

מֵעֵת] מִן ist comparativ. Der Ausdruck ist verkürzte Vergleichung für מִשִּׂמְחַת עֵת. Ferner ist עֵת stat. constr., רבו aber Relativsatz; wörtlich: »grösser als die Freude der Zeit ihres Kornes und Mostes, wo diese reichlich geworden waren« vgl. Wickes, Hebrew Accen-

9 In Frieden will ich zugleich mich niederlegen und schlafen,
Denn du, o Jahve, lässt in Abgeschiedenheit,
In Sicherheit mich wohnen.

5

Morgengebet im Tempel.

1 Dem Vorspieler nach Nechiloth; ein Psalm von David.
2 Meine Worte vernimm, o Jahve!
Merke auf mein Seufzen!
3 Horch' auf mein lautes Schreien, mein König und mein Gott,
Denn zu dir bete ich.

---

tuation p. 42 not. 12. Etwas anders Ges. 155 4 Anm. 2. — Das Suffix in רגנם wird am natürlichsten unbestimmt gefasst wie 65 10; die Erndtefreude der Leute überhaupt ist ins Auge gefasst, nicht die der Genossen des Sängers. Er will sagen, seine Freude sei grösser als die Freude Anderer bei reichlicher Getreide- und Weinerndte, denn die seine beruht nicht auf materiellen Gütern, sondern darauf, dass ihm das göttliche Antlitz leuchtet. Aus diesem Grunde kann er sich auch jetzt v. 9 trotz der drohenden Gefahren ohne Sorgen zum Schlaf niederlegen und ruhig einschlafen. Das Lied ist also ein Abendlied. — יחדיו] Das Niederlegen und Einschlafen fällt zusammen. Die Sorgen sollen ihm den Schlaf auf seinem Lager nicht rauben Prov. 3 24. — לבדד scheint zu יהוה zu gehören (»du, o Jahve, allein«); aber dass der Dichter keinen andern Beschützer ausser Jahve habe, will er schwerlich betonen. Auch würde man erwarten לְבַדְּךָ. Richtig ziehn es die Versionen zu תושיבני. Es ist Synonym zu לבטח und bedeutet »abgesondert von Gefahren«. Beide Worte verbunden wie hier Deut. 33 28. vgl. Jer. 49 31. Num. 23 9.

5

Eine Bitte um Erhörung eröffnet den Psalm v. 2. 3. Früh Morgens stellt sich der Sänger am Tempel ein v. 4. Nicht den lärmenden Gottlosen, sondern nur den Frommen gewährt Jahve dies Recht, weil er ein heiliger Gott ist und mit der Gottlosigkeit keine Gemeinschaft hat v. 5—8. Möchte Jahve den Sänger auf ebenem Wege leiten, die Frevler aber vertilgen, damit die Frommen, von ihm geschützt, sich seiner dauernd freun v. 9—13.

Die Überschrift, welche den Psalm David zuschreibt, kannn wegen der Erwähnung des Tempels v. 8 nicht richtig sein. Freilich heisst auch das Heiligthum in Silo היכל I Sam. 1 9. 3 3. Aber dies war auch wirklich ein Haus mit Pfosten und Thürflügeln, während das davidische Heiligthum in Jerusalem ein אֹהֶל war II Sam. 6. Der Sänger scheint nach v. 4. 8 ein Priester gewesen zu sein, noch wahrscheinlicher die Priesterschaft, oder vielleicht die Gesamtgemeinde der frommen Israeliten. Dass der Psalmist nicht für sich allein betet zeigt deutlich v. 12. Die Vermuthung, dass der Psalm bestimmt war, bei der Darbringung des morgendlichen Opfers beim Heiligthum gesungen zu werden, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich. Als Gemeindelied verstehn den Psalm Theodor von Mopsuestia, Raschi und einige Neuere.

Die Abfassungszeit lässt sich aus dem Inhalt nicht bestimmen. Gottlose Israeliten stehen den Frommen gegenüber; Lug, Trug, Übermuth und Gewalthat herrschen, und die Gottlosen planen Verderben gegen die Frommen. Über ähnliche Verhältnisse hat z. B. Jeremias zu klagen; aber freilich herrschten sie nicht allein zu seiner Zeit.

2 הגיגי nur noch 35 4 verwandt mit הגה 2 1. LXX *κραυγή*, Hier. *murmur*. 3 שועי

4 Jahve, am Morgen hörst du meine Stimme!
Am Morgen rüste ich zu und schaue aus.
5 Du bist ja nicht ein Gott, dem Frevel gefällt;
Ein Böser darf nicht bei dir gasten.
6 Lärmende dürfen nicht vor deine Augen treten;
Du hassest alle Übelthäter.
7 Du vertilgst die Lügenredner;
Den Blutdürstigen und Betrüger verabscheut Jahve.
8 Ich aber darf nach deiner Gnadenfülle kommen in dein Haus,
Darf niederfallen vor deinem heiligen Tempel in der Furcht vor dir.
9 O Jahve, führe mich nach deiner Gerechtigkeit um meiner Feinde willen,
Ebne vor mir deinen Weg!
10 Denn keine Wahrheit ist in †ihrem* Munde, ihr Sinnen Verderben,
Ein offnes Grab ist ihre Kehle, mit ihrer Zunge heucheln sie.

---

von שָׁוְעָה nur hier statt des gewöhnlichen שַׁוְעִי. **4** ערך] accus. temp. Ges. 118 3. — אערך לך ohne Object; LXX παρασταθήσομαί σοι und ähnlich Theod. Hier. vgl. Hi. 33 5. 37 19. Dagegen Aq. Sym. Targ. transitiv τάξω σοι. Die Ausleger ergänzen als Object מִלִּים Worte, תְּחִנָּתִי mein Gebet, דָּבְרִי meine Sache; Andere denken an die Zurüstung des Opfers Lev. 1 7. 12. Vermuthlich vergleicht der Dichter das Morgengebet mit dieser Aufgabe des Priesters. — ואצפה nämlich nach Gott Micha 7 7. Hab. 2 1. **5** ff. wird ausgeführt, weshalb der Sänger, als Frommer, Gott im Gebet nahen darf. Das Imperfect יגרך sagt aus, was stattfinden kann oder darf Ges. 107 4 b 4; das Verb des Wohnens mit dem Accusativ der Person, bei der man wohnt wie 120 5 Ges. 117 4 Anm. 4. — גור bedeutet, sich als Gast (גֵּר) irgendwo aufhalten, vgl. zu 15 1. **6** יתלוללים scheinen nicht einfach παράνομοι (LXX Hier.) zu sein, sondern nach 75 5. 73 3. 8. 9. Prahler. Targ. מיתלעבן d. i. *irrisores*. Der Etymologie nach bedeutet das Wort wahrscheinlich »die Schreier«. **8** והשתחוה (über die Form Ges. 75 Anm. 18) heisst: sich zu Boden niederwerfen, אַפַּיִם sich verneigen. — אֶל hingewendet, zu vgl. 28 2, also im Vorhof. — Die Bezeichnung היכל passt nur auf den Tempel, nicht auf das davidische Heiligthum. **9** ff. bringen das Gebet selbst. בצדקתך d. i. weil du ein אלהים צדיק (7 10) bist. Wie das folgende »um meiner Feinde willen« zeigt, ist נְחֵנִי von der sicheren Lebensführung zu verstehn, und demnach auch הישר nicht im sittlichen Sinne, sondern von der Wegräumung der Hindernisse, welche die Gegner dem Sänger bereiten Jer. 31 9. — שוררי LXX ἐχθροί, Aq. ἐφοδεύοντες, danach Hier. *insidiatores* von שור »umhergehn«. Die jüdischen Ausleger von שור »anblicken« Num. 24 17 unter Vergleichung von I Sam. 18 9, also etwa »Späher«. Sym. ἀποβλέποντες stellt das Wort mit צוררים zusammen. Mit arabisch ضَرَّ III »anfeinden« hat das Wort nichts zu thun. Das Kethib חִישַׁר, Qere חַיְשַׁר Ges. 71 2. — Deinen Weg d. h. den Lebensweg, welchen du mich führst. LXX bieten in zahlreichen Hss. לְפָנֶיךָ דַּרְכִּי, aber Aq. Sym. Hier. Syr. Targ. hatten den massoretischen Text vor sich. **10** Die Feinde sind nach der Schilderung in v. 10 f. nicht etwa Heiden, sondern gottlose Israeliten, denen nicht zu glauben und zu trauen ist. — אֵין von dem zugehörigem נְכוֹנָה durch ein kurzes Wort getrennt Ges. 152 4. — נכונה Part. Nif., das Fem. als Neutr. »Etwas, was Halt hat«. — Für בפיהו haben alle alten Übersetzer בְּפִיהֶם; der Singular müsste distributiv erklärt werden: im Munde eines Jeden von ihnen. — קֶרֶב eigentlich die edleren Eingeweide als Sitz der Empfindung und des Denkens. Der Ausdruck ist metonymisch vgl. 52 4. — Die Kehle kömmt als Werkzeug des Redens in Betracht. Ihre Worte sind voll von Tod und Verderben vgl. Jer. 5 16, wo der Köcher mit einem offenen Grabe verglichen wird. — להטם יחליקון eigentlich: sie glätten ihre Zunge, d. i. sie reden, um ihren Zweck desto besser zu erreichen, gleiss-

11 Lass sie büssen, o Gott; lass ihre Pläne misslingen;
In ihrer Sündenmenge stoss sie fort, denn sie haben dir getrotzt.
12 Dann werden sich freuen Alle, die sich bei dir bergen;
Ewig werden sie jubeln, da du sie beschirmst,
Und jauchzen werden über dich die deinen Namen lieben.
13 Denn du, du segnest den Gerechten;
O Jahve, wie mit einem Schild umgiebst du ihn mit Wohlgefallen.

6

Gebet in der Noth.

1 Dem Vorspieler beim Saitenspiel; nach der achten; ein Psalm von David.

---

nerische Worte vgl. 55^{22} Prov. 2^{16}. **11** הַאֲשִׁימֵם als Hif. von אָשַׁם nur hier; Aq. Sym. Hier. Targ. *condemna eos* vgl. 34^{22} יֶאְשְׁמוּ. de Lagarde will הַאֲשִׁמֵם lesen von שׁמם »vernichte sie« vgl. I Sam. 5^{6} und wegen der Orthographie Hos. 10^{14}. — יִפְּלוּ וגו׳] eigentlich: »lass sie aus ihren Plänen fallen« vgl. Ovid *magnis tamen excidit ausis* und II Sam. 15^{31}. — בְּרֹב וגו׳ mögen sie in ihrer Sünden Blüthe dahin gerafft werden. Weniger gut LXX Hier. *iuxta multitudinem* = בְּרֹב. — מֵרִיבוּ mit zurückgezogenem Ton Ges. 29^{3}b. **12** בָּךְ für בָּהּ in Pausa bei Pazer. — וְיִתְכְּךָ עָלֶיךָ ist Umstandssatz Ges. 156^{3}. **13** עָטַר umgeben I Sam. 23^{26} ist nach Analogie der Verba des Bekleidens mit doppeltem Accusativ construirt Ges. 117^{5}b. צִנָּה ist der von einem Schildknaben getragene grosse den ganzen Körper schützende Schild I Sam. 17^{7}. Das göttliche Wohlgefallen schirmt den Gerechten vor den Angriffen der Gegner. Aq. Sym. Hier. Targ. *coronabis eum* = תְּכַתְּרֶנּוּ; aber der Schild ist keine עֲטָרָה. LXX ἐστεφάνωσας ἡμᾶς = תְּצַטְּרֵנוּ, dem Sinne nach richtig, da צִנָּה Bezeichnung des Sängers und seiner Gesinnungsgenossen ist. Der Syrer drückt das Suffix der ersten Person Sing. aus.

6

Aus tiefer Noth ruft der Sänger Jahve um Gnade an v. 2. Sein Leib ist krank und seine Seele geängstet und Jahve bleibt ihm fern v. 3. 5. 8. Aber plötzlich verwandelt sich der Ton der ergreifenden Klage in triumphirende Gewissheit. Des Sängers Gebet ist erhört; der Schrecken, von dem er selbst erfüllt war, wird seine Widersacher treffen v. 9—11.

Der Ausgang des Psalms zeigt, dass die Krankheit, die er so ergreifend schildert, doch nur ein Bild für das Leiden im allgemeineren Sinne ist wie Jer. 15^{18}. Die Verfolgungen, die gottlose Feinde dem Sänger bereiten, pressen ihm seine Seufzer aus. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Feindschaft keine rein persönliche war. Der Ausdruck »alle Übelthäter« v. 9 legt es nahe, dass der Sänger im Namen der Frommen spricht, die von den Gottlosen verfolgt werden, aber auch wissen, dass der endliche Sieg ihrer ist. Der Psalm enthält zahlreiche Berührungen mit Jeremias und mit andern Psalmen; vgl. v. 2 und 38^{2} (Jer. 10^{23}). v. 3 und 41^{5}. v. 4 und 90^{13}. v. 5 und 109^{26}. v. 6 und 30^{10}. v. 7 und 69^{4} Jer. 45^{3}. v. 8 und 31^{10}. v. 11 und 35^{4}. 83^{18}. Er ist entweder ein Cento aus den Klagen anderer Sänger, oder aber er war der duldenden Gemeinde so vertraut wie kein anderer, und jene Berührungen sind dann Reminiscenzen aus Psalm 6. Ich kann mich nicht davon überzeugen, dass die Psalmen, in welchem Anklänge an den vorliegenden vorkommen, älter sind als dieser; und auch Jer. 45^{3} scheint mir eher ein Citat als die Vorlage für Ps. 6^{7} zu sein. Aus einer Zeit der Verfolgungen, wie sie etwa unter Manasse stattfanden, würde sich der Ursprung des Psalms gut erklären. Aben Esra fasst ihn als eine Weissagung auf die Leiden des Volks im babylo-

2 O Jahve, strafe mich nicht in deinem Zorn
Und züchtige mich nicht in deinem Grimm.
3 Sei mir grädig, o Jahve, denn ich bin ein Siecher,
Heile mich, Jahve, denn mein Gebein ist erschrocken,
4 Und meine Seele ist so sehr erschrocken,
Und du, o Jahve, wie so lange! —
5 Kehre wieder, Jahve, errette meine Seele,
Hilf mir um deiner Gnade willen!
6 Denn im Tode gedenkt man deiner nicht,
In der Unterwelt, wer preist dich da?
7 Ich bin so müde von Seufzen;
Ich bade jede Nacht mein Bette,
Mit meiner Thräne netze ich mein Lager.
8 Mein Auge hat sich vor Kummer verzehrt,
Ist gealtert bei all' meinen Drängern!
9 Weicht von mir, ihr Übelthäter alle,
Denn Jahve hat mein lautes Weinen gehört,
10 Gehört hat Jahve mein Flehn,
Jahve nimmt mein Gebet an.
11 All' meine Feinde werden zu Schanden werden und sehr erschrecken,
Werden beschämt umkehren in einem Augenblick.

---

nischen Exil. In der Kirche ist er der erste der sieben Busspsalmen (6. 32. 38. 51. 102. 130. 143).

2 Fast wörtlich so 38 2. Der Vers erklärt sich nach Jer. 10 24 יַסְּרֵנִי יהוה אַךְ בְּמִשְׁפָּט d. h. züchtige mich, aber so, dass du den Maassstab des Rechts anlegst, und lass dich nicht von deinem Zorn hinreissen. Jeremias führt fort: »und mache mich nicht klein in deinem Grimm«, ein Ausdruck, der sich nur daraus erklärt, dass der Prophet im Namen des Volks spricht. **3** klingt an 41 5 an. אֻמְלָל ein Adjectiv, gebildet von אמל mit Verdoppelung des letzten Radikals wie in רַצָּנָן, aber mit passivischer Aussprache der ersten Silbe (von einem Stamm Pulal Ges. 55 2). Das Qameṣ ist zu Patach verkürzt, weil das Wort mit אֲנִי eine Toneinheit bildet und letzteres den Hauptton hat. — רְאֵנִי steht auch Jer. 17 14 als bildlicher Ausdruck für הוֹשִׁיעֵנִי vgl. v. 5 im Psalm. Das Wort beweist also nicht leibliche Krankheit des Sängers. **4** עַד מָתַי, nämlich חֶמְאַת 79 5. Die Aposiopese wie 90 13, wo auch die beiden folgenden Worte **5** שׁוּבָה יהוה. Wegen dieser Betonung vgl. zu 3 5. **6** erklärt sich aus 30 10. Gott selbst hat keinen Gewinn sondern nur Schaden davon, wenn er den Sänger dem Tode d. i. die Gemeinde dem Untergange Preis giebt, denn in der Unterwelt stimmt Niemand Loblieder für Jahve an vgl. Jes. 38 18. Ps. 88 11—13. — Über die Trennung des אַךְ von dem zugehörigen זכרך vgl. zu 5 10. **7** zum Teil wörtlich so Jer. 45 3. vgl. Ps. 69 4 — אַשְׂחֶה Hif. nur hier, nach LXX Aq. und einzelne Rabbinen »ich wasche«, nach aramäischem Sprachgebrauch. Hier. Aben Esra, Kimchi *natare faciam* vom Qal «schwimmen« Jes. 25 11. ברמיתי gehört dem Sinne nach zu beiden Versgliedern. **8a** wörtlich wie 31 10. עָשַׁשׁ nur an diesen beiden Stellen. — Für עָתְקָה lasen LXX Aq. Sym. Hier. Syr. עָתַק, was trotz dieser starken Bezeugung schwerlich ursprünglich ist. — מִכָּל־ צוררי Sym. *διὰ τοὺς θλίβοντάς με*. Man erwartet מִזֶּדֵי־. **9** Nachdem der Sänger mit dem letzten Worte des 8. Verses kaum verrathen, was der eigentliche Grund seiner Klage ist, hat er dieselbe innerlich auch bereits überwunden. Das Aussprechen seines Leids hat ihm den festen Halt wiedergegeben. Die physologische Wahrheit dieses schroffen Über-

7

Jahve, der gerechte Richter.

[1] Schiggajon von David, welchen er Jahve wegen des Bejaminiten †Kuschi* sang.
[2] Jahve, mein Gott, bei dir suche ich Schutz!
Befreie mich von allen meinen Verfolgern und errette mich,
[3] Damit er mich nicht wie ein Löwe zerfleische,
Raubend, und keiner errettet.

---

ganges wird derjenige bestätigt finden, der den Psalm einmal am Bette eines lange Zeit schwer Erkrankten vorliest. **11** Das zweite יבשׁי neben ישׁיבו dient zur Umschreibung eines Adverbialbegriffs Ges. 120₂.

7

Bei Jahve sucht der Sänger Schutz vor seinen zahlreichen Verfolgern v. 2. 3. Nicht er hat den Anlass zur Feindschaft gegeben; er würde in diesem Fall gern sein Vergehn mit dem Tode büssen v. 4—6. Da er aber schuldlos ist, so muss Jahve ihm in öffentlicher Gerichtsversammlung zu seinem Recht verhelfen v. 7–10. Ja, Gott als gerechter Richter wird der Bosheit ein Ende machen und die Frommen schützen v. 11. 12. Freilich droht schon wieder ein neuer grimmiger Angriff von Seiten der Feinde, aber derselbe wird ihnen selbst zum Verderben ausschlagen v. 13–17. Dafür wird der Sänger Jahve Dank- und Jubellieder singen v. 18.

Nach der Überschrift hat David den Psalm gesungen wegen des Benjaminiten Kusch oder nach besser bezeugter Lesart Kuschi. Mit Simei II Sam. 16 5—11, worauf in Luthers Übersetzung verwiesen wird, hat dieser Nichts zu thun; eher möchte es der II Sam. 18 21 ff. genannte Kuschi sein. Dass dieser Benjaminit war, ist freilich nicht überliefert. Der Leser, von dem die Überschrift herrührt, schöpfte also aus einer noch volleren schriftlichen oder mündlichen Tradition, als sie uns im alten Testament vorliegt. Aber zutreffend kann die Überschrift nicht sein. Der Feind des Sängers ist nicht ein einzelner; er spricht gleich im Anfang von »allen« seinen Verfolgern vgl. v. 5. 7. 10. Ja, es sind nicht nur einzelne Individuen, sondern ganze Völker, mit denen er einen Rechtsstreit hat. Diesen Streit soll Jahve entscheiden, indem er über die Völker zu Gericht sitzt v. 8. 9. Wenn der Sänger vom Feinde auch als einzelnem spricht (besonders v. 13–17), so kann dies daher nur Personification sein, wie z. B. auch Jes. 33 Assur bald als Einzelperson, bald in der Mehrheit angeredet wird. Dass nun aber einem einzelnen Israeliten in einem Völkergericht zu seinem Recht verholfen werden sollte, ist schwerlich denkbar; die Scenerie ist dafür zu gross. Daher wird man mit Smend anzunehmen haben, dass der Sänger das personificirte Israel repräsentirt, welches Gott anfleht, ihm gegen seine Verfolger zum Recht zu verhelfen. Israel hat sich bestrebt, mit denen, von welchen es verfolgt wird, in Frieden zu leben v. 5; aber immer auf's Neue dringt der Feind mit seinen furchtbaren Waffen heran v. 13. 14. Freilich wird sein Versuch, Israel zu vernichten, ihm schliesslich selbst zum Verderben ausgeschlagen, und deswegen tönt der Sturm der Leidenschaft schliesslich in ruhiges und freudiges Gottvertraun aus.

Da in v. 10 Jeremias citirt zu sein scheint, kann das Lied nicht vor Ausgang des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts gedichtet sein. Als die grausamen Feinde dürften die Chaldäer zu betrachten sein. Die Brandpfeile v. 14 kennt auch der in Babylonien lebende Deuterojesaias Jes. 50 11, und noch Jahrhunderte später in den Euphratgegenden Ammianus Marcellinus XXIII 4 14. XXXI 7 7.

1 Für כוּשׁ haben alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Theod. Hier.) כּוּשִׁי gelesen; nur das Targum setzt קִישׁ, den Vaters Sauls, ein. — עַל־דִּבְרֵי soviel wie עַל־הַבְּרִית oder עַל־הַדָּבָר Jer. 7 22. 14 1. **2** Das Perf. חסיתי nach Ges. 106 2 b. **3** פֶּרֶק ist ein Particip, welches die

4 Jahve, mein Gott, wenn ich dies gethan,
Wenn Unrecht an meinen Händen klebt,
5 Wenn ich †denen, mit welchen* ich Friede pflog, Böses gethan,
Und †die*, so mich ohne Grund bedrängten, ausgeplündert habe,
6 So verfolge der Feind meine Seele, und erreiche [sie],
Und trete mein Leben zu Boden,
Und strecke meine Ehre in den Staub. Sela.
7 Steh auf, Jahve, in deinem Zorn;
Erhebe dich bei dem Wüthen meiner Bedränger
Und erwache für mich, nachdem du Gericht entboten.

---

bei dem יִטְרֹף vorkommenden näheren Umstände angiebt Ges. 118 5 b; *lacerare* (Sym. Hier. Targ.) bedeutet das Wort nicht. 136 24, Threni 5 8 ist es Synonym von הִצִּיל und heisst hier »erretten«, eigentlich »heraus- oder wegreissen«. Danach übersetzen LXX mit willkürlicher Ergänzung der Negation *μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σώζοντος*, und Neuere wollen אֵין vor פֹּרֵק einschieben. Diese gewaltsame Lösung empfiehlt sich nicht. Ehe noch könnte man emendiren פֹּרֵק אֵין וּמַצִּיל Threni 5 8. Aber eine Änderung scheint überhaupt unnöthig. Nah. 3 1 steht פֶּרֶק neben פֶּחָשׁ »Trug« in der Bedeutung »Raub«, die sich naturgemäss aus der Wurzelbedeutung ergiebt. Jes. 5 19 heisst es von dem Löwen יֹאחַז טֶרֶף וְיַפְלִיט וְאֵין מַצִּיל „er packt die Beute und schleppt sie fort, ohne dass einer erretten kann«. Genau wie hier יַפְלִיט gebraucht wird, ist פֹּרֵק im Psalm zu verstehn. 4—6 bilden eine einzige Periode, worin v. 4. 5 den Vordersatz, v. 6 den Nachsatz bildet. 4 זֹאת, das Femin. zur Bezeichnung des Neutrums nach Ges. 122 4, wird am einfachsten auf die im folgenden specificirten Sünden bezogen. — Das Partic. שֹׁלְמִי nur hier. Das Qal bedeutet »unversehrt sein«, kann aber als Intransitiv kein Suffix haben. Die Bedeutung »vergelten« hat nur das Piel. שֹׁלֵם ist als Particip Poel zu betrachten, das der arabischen III Form entspricht. Diese Form drückt das Streben oder den Versuch aus, eine Handlung an Jemandem auszuüben, wozu der Nebenbegriff der Reciprocität treten kann; *sâlamahu* heisst: »er lebte mit ihm im Frieden«, davon das Particip *musâlim*, hebräisch מְשֹׁלֵם. Das מְ ist abgeworfen wie z. B. in עוֹלֵל 8 3 für מְעוֹלֵל vgl. Ges. 55 1. Danach ist שֹׁלְמִי dem Sinne nach soviel wie אִישׁ שְׁלוֹמִי 41 10; so Targ. בעיל שלמי. — Alle Übersetzungen ausser Syr. und Targ. sprachen den Plural שֹׁלְמַי aus, ebenso צוֹרְרַי, was nach v. 7 wohl ursprünglich ist. — הִצֵּץ »herausziehn«, bedeutet im Hebr. immer »retten« z. B. 6 5; so hier auch Aq. *καὶ ἐρρυσάμην*. Bei dieser Bedeutung würde das Versglied 5 b als Parenthese zu betrachten sein (»vielmehr rettete ich u. s. w.«). Aber eine solche Parenthese ist nur dann angezeigt, wenn der Vordersatz noch weitergeführt wird, wie Hi. 31 30. Syr. Targ. haben dasselbe Wort wie 56 2 für לָחַץ »bedrängen«, wonach Neuere ואלחצה (Qal) emendiren wollen. Sym. übersetzt *εἰ ἀνήρπασα;* diese Bedeutung hat das Wort sonst freilich nur im Aramäischen; da aber חֲלִיצָה *exuviae, spolia* auch im Hebräischen vorkommt, so scheint es nicht zu bedenklich, diese Bedeutung auch hier anzunehmen. 6 Die Form יִרַדֹּף betrachtet Kautzsch Ges. 63 Anm. 2 als Weiterbildung von יִרְדֹּף nach Analogie von יָצַחַק Gen. 21 6; »statt des Chaṭeph-Patach ist Patach eingetreten, aber als reiner Hülfslaut und ohne den Silbenschluss aufzuheben« (ה also als Dagesch lene). Olsh. dagegen hält es für ein unorganisches Dagesch forte, was jedenfalls wahrscheinlicher; noch Andere nehmen an, die Vocalisation deute eine doppelte Möglichkeit der Aussprache an, nämlich יִרְדֹּף und יִרַדֵּף. — נפשי parallel mit חיי als Centrum des Lebens. Das dritte Synonym dazu ist כבודי wie 16 9. Zu 6 b vgl. 22 16; zu 6 c Jes. 26 19. Nach diesen Stellen will der Sänger sagen: er möge mir das Leben nehmen. 7 בעברות verstehn Theod. Hier. Targ. vom göttlichen Zorn, wobei צוררי Genetiv des Objects (Theod. *ἐν θυμῷ ἐπὶ τοὺς ἐχθρούς μου*) wäre; richtiger Aq. von den Ausschreitungen der Feinde. — Statt אֵלַי sprachen LXX אֵלִי weil sie die Breviloquenz »mir (zu Hülfe kommend)« nicht

8 Und eine Völkergemeinde umringe dich
Und über ihr kehre zur Höhe zurück.
9 Jahve richtet die Völker;
Schaff' mir Recht, Jahve,
Nach meiner Gerechtigkeit und Lauterkeit geschehe mir!
10 Lass die Bosheit der Gottlosen enden
Und stelle den Gerechten fest,
Denn der Prüfer von Herzen und Nieren ist ein gerechter Gott.
11 Meinen Schild hält Gott,
Der den redlich Gesinnten hilft.
12 Gott ist ein gerechter Richter
Und ein Gott, der täglich zürnt.
13 Wahrhaftig, schon wieder wetzt er sein Schwert,
Seinen Bogen hat er gespannt und zielt,

---

verstanden. משפט צוית ein Umstandssatz Ges. 156 3, der aber schwerlich den Grund für die vorhergehende Bitte angiebt, sondern zeitlich zu fassen ist. מִשְׁפָּט ist nicht das Recht, sondern wie das Folgende zeigt, der Act des Gerichthaltens. Die Gerichtsscene wird v. 8 ausgemalt. Die Nationen sollen nicht als Zuschauer sondern als Angeklagte zugegen sein s. v. 9. vgl. Jes. 3 13. — שׁוּבָה ist nicht von der Rückkehr in den Himmel zu verstehn, nachdem das Gericht auf der Erde vollzogen; denn von diesem Vollzug ist erst im folgenden Verse die Rede; vielmehr bezeichnet das Wort, wie Qimchi richtig ausführt, das Wiedereinnehmen des Richterstuhles, den Gott verlassen zu haben schien, da er die Feinde nicht bestrafte. So entspricht das Wort dem »erhebe dich« und »erwache«. vgl. Hab. 1 2—4. מָרוֹם ist demnach hier wie überall der Himmel, von dem aus Gott Gericht hält. Döderlein und Neuere wollen שְׁבָה für שׁוּבָה lesen: »und über ihr setze dich auf die Höhe« d. i. den Zion. Aber weswegen das von sämtlichen Versionen bezeugte שׁובה hier nicht passen sollte, ist nicht einzusehn. 9 Die Gerichtshandlung beginnt; die Völker sind die Angeklagten; der Sänger, d. i. Israel, fordert den Richter auf, ihm zu seinem Recht zu verhelfen. Seine Sache ist eine gerechte; er ist frei von Schuld; möge demgemäss der Urteilsspruch über ihn erfolgen. Bei עָלָי ist nach Hi. 13 13 zu ergänzen יַעֲבֹר. Die Auslassung des Verbs entspricht der kühnen und daher kurzen Sprache des sich seines Rechts bewussten Klägers. 10 יגמר intransitiv, wie 12 2. 77 9, daher יִגְמַר auszusprechen. Die Massoreten fassten es transitiv, so dass רַע Subject, רשעים Object: »möge die Bosheit die Gottlosen vertilgen«, d. h. mögen sie an ihrer eignen Bosheit zu Grunde gehn, also derselbe Gedanke wie v. 16. Aber die intransitive Fassung ist v. 10 natürlicher. — Die Copula in ובחן, von LXX Theod. Hier. Syr. ausgelassen, aber von Targ. und einem andern Griechen (wahrscheinlich Aquila) ausdrücklich bezeugt, giebt den Grund an, auf welchen der Dichter sich bei seiner Bitte stützt wie 60 13. Der welcher den Titel »Prüfer von Herz und Nieren« führt Jer. 11 20. 17 10. 20 12, ist ein gerechter Gott, d. h. der in das Innere schaut und sich bei seinem Thun durch die Gesinnung des Menschen bestimmen lässt (I Sam. 16 7), der ist ein gerechter Gott und kann daher die Bosheit nicht dauernd triumphiren lassen. אלהים צדיק ist also Prädikat, wofür auch das Fehlen des Artikels spricht. Über die Verbindung des Singulars צדיק mit dem Plural אלהים vgl. Ges. 124 1 c. 132 Anm. c. 11 Es fällt auf, dass hier und v. 12 der Gottesname אלהים statt יהוה gebraucht ist, während v. 10 אלהים in der Ordnung war. — Gott heisst hier nicht der Schild des Sängers wie 3 4 u. s., sondern er trägt den Schild vgl. zu 5 13. 13 In diesem und den folgenden Versen ist fraglich, wer das Subject ist. Die alten Übersetzungen und manche Neuere erklären: »Wenn er (der Frevler) nicht umkehrt, so

14 Und hat sich Todeswerkzeuge bereitet;
Seine Pfeile macht er zu brennenden.
15 Aber sieh, er kreisst mit Nichtigem;
Mit Unglück ging er schwanger und gebiert Lüge.
16 Er grub eine Grube und höhlte sie aus,
Und fällt in das Loch, das er macht.
17 Sein Unheil fällt auf sein Haupt zurück,
Und auf seinen Scheitel fährt sein Frevel herab.
18 Ich will Jahve für seine Gerechtigkeit danken
Und will dem Namen Jahves, des Höchsten, spielen.

8

Die Herrlichkeit der Natur und die grössere Herrlichkeit des Menschen.

1 Dem Vorspieler auf der gatthischen; ein Psalm von David.

---

wetzt er (Gott) sein Schwert . . . 14 und auf ihn (den Frevler) richtet er (Gott) Todesgeschosse . . . 15 Siehe er (der Frevler) kreisst u. s. w.«. Dass aber der Dichter einen solchen fortwährenden Wechsel des Subjects durch Nichts angedeutet haben sollte, ist kaum denkbar. Daher wird man besser überall den Frevler d. i. die Collectivperson desselben als Subject betrachten. אם לא ist Schwurpartikel Ges. 149. Der Schwur ist Ausdruck des Unwillens. ישוב dient zur Umschreibung des Adverbialbegriffs »wiederum« Ges. 120 2 b; es ist von dem zugehörigen Verb getrennt wie 59 7. Der Sänger sieht, wie der Feind schon wieder einen Angriff vorbereitet; er weiss aber auch (v. 15), dass sein Vorhaben erfolglos bleiben, ja (v. 16. 17), dass es ihm selbst zum Verderben ausschlagen wird. Der Gegner ist hier sowenig wie im Vorhergehenden ein Einzelner, als vielmehr die feindliche Weltmacht, welche Israel zu verderben trachtet. **14** לו ist Dativ. comm.; die betonte Stellung bleibt ebenso auffallend, wenn das Subject von הכין der Frevler ist, als wenn man das Verb auf Gott bezieht. Aben Esra u. A. fassen es *sibi ipsi*. — כלי מות sind nicht die Pfeile, sondern die gesamten Kriegsgeräthe. Die brennenden Pfeile, von hier entlehnt Ephes. 6 16, dienten dazu, belagerte Städte in Brand zu schiessen s. o. **15** הִנֵּה deutet den Gegensatz zwischen den gefährlichen Vorbereitungen und ihrem kläglichen Erfolg an; parturiunt montes nascetur ridiculus mus. Über das Kreissen wird im zweiten Versgliede auf den noch früheren Zeitpunct zurückgegriffen, in welchem sich der Gottlose mit den feindseligen Plänen trug, bevor er sie zu verwirklichen trachtete: Hier. nach Sym. *et concepto dolore peperit mendacium*. Dasselbe Bild wie hier Hiob 15 35, und auf die Assyrer angewandt, welche an ihrem eignen Grimm vor Jerusalem zu Grunde gehn sollen Jes. 33 11. **16** וַיִּפֹּל bezeichnet die mit seinem Thun verbundene Folge. — יפעל Relativsatz Ges. 155 2 b 2. **18** Der Dank Israels für das als bereits vollzogen geschaute Gericht Jahves. — עליון ist nicht Adjectiv zu יהוה und noch weniger zu שמך, denn in beiden Fällen müsste es den Artikel haben, sondern selbstständiger Gottesname, der appositionell neben יהוה steht. Die Phönicier kannten einen Gott Ἐλιοῦν s. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte, im Index. Mit phönicischem *Alonim* (אלנים) »Götter«, hat עליון Nichts zu thun.

8

Jahves Grösse und Pracht, welche Erde und Himmel widerspiegeln, und die schon die Kinder preisen, wird auch diejenigen, welche ihm jetzt noch feind sind, entwaffnen. Jener Grösse gegenüber scheint der Mensch fast zu klein, als dass der Majestätische sich

[2]Jahve, unser Herr, wie gross ist dein Name auf der ganzen Erde!
. . . . . deine Pracht am Himmel!
[3]Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen hast du dir Preis gegründet
Wegen deiner Bedränger,
Um Feind und Rächer aufhören zu lassen.

um ihn kümmern sollte. Und doch hat er es gethan, ja er hat ihm eine höhere Stellung angewiesen, als sie der Natur zukommt, und diese Begnadigung des Menschen lässt Jahves Grösse erst in ihrem vollen Lichte erscheinen.

Einen ähnlichen Gedanken wie der Psalmsänger spricht Klopstock in seiner Ode »der Zürcher See« aus:

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den grossen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Der Psalm ist älter als Hiob, welcher v. 5 parodirt. Der Missionsgedanke des dritten Verses, dass das Heidenthum durch Israels Loblieder auf Jahves Herrlichkeit überwunden werden wird, verbietet aber, weit über die Zeit des Exils hinaufzugehn.

V. 6 und 7 des Psalms werden vom Verfasser des Hebräerbriefs 2$_{6-9}$ vgl. I Cor. 15$_{27}$ auf Christus angewendet, wodurch Luthers unrichtige Übersetzung und Deutung veranlasst ist.

2 הָ adverbiell zu fassen. Ges. 148. — אדיר Gegensatz צְעִיר Jer. 14$_3$, giebt ein Grieche richtig *μέγα* wieder, Hier. *grande*. Das Wort wird gebraucht vom Wasser 93$_4$. Ex. 15$_{10}$; vom Kriegsschiff Jes. 33$_{21}$; von der Ceder Ez. 17$_{23}$; im Phönicischen (Corp. Inscr. Sem. 3$_{19}$) vom Himmel שמים אדירים. Auch im Phönicischen kömmt es als Attribut von Göttern vor; vgl. אדרבעל Addirbaal = lat. *Adherbal*. — Der Name Gottes ist zu erklären nach dem parallelen הוֹדוֹ und wohl einfach als Ruhm zu fassen. Hierfür spricht Hab. 3$_3$, wo תְּהִלָּה dafür eintritt. — Die zweite Vershälfte ist nicht mehr ganz verständlich, da der Text augenscheinlich corrumpirt ist. Was der Dichter etwa hat sagen wollen, ergiebt sich aus der schlagenden Parallele Hab. 3$_3$ כִּסָּה שָׁמַיִם הוֹדוֹ וְתִהִלָּתוֹ מָלְאָה הָאָרֶץ »den Himmel bedeckt seine Pracht, und sein Lob erfüllt die Erde«. Aber תְּנָה giebt keinen erträglichen Sinn. Der Form nach ist es sonst überall Imperativ von נָתַן mit dem He paragogicum. Aber ein Imperativ ist im Relativsatz unmöglich, und zugleich wäre der Sinn ein schiefer, weil Jahves Herrlichkeit am Himmel bereits sichtbar ist, der Sänger ihn also nicht auffordern kann, sie in die Erscheinung treten zu lassen. Sym. Hier. Syr. Targ. übersetzen *qui posuisti*. Sie haben nicht etwa תָּתָּה gelesen, sondern תְּנָה für einen Infin. constr. (= תֵּת) gehalten, wie רֶדֶת Gen. 46$_3$ von יָרַד, und haben den Infin. in der Übersetzung durch das Verb. fin. wiedergegeben, ebenso wie die Itala v. 3 *τοῦ καταλῦσαι* (להשבית) der LXX wiedergiebt durch *ut destruas*. Aber jene Infinitivform findet sich nur bei Verbis ל"ה, nicht bei נ"ן, und zudem wäre der Infinitiv in diesem Zusammenhange äusserst hart. LXX übersetzen *ὅτι ἐπήρθη ἡ μεγαλοπρέπειά σου*, sahen also תנה als eine 3. Pers. Perf. mit הוֹדְךָ als Subject an. Danach wollen manche Neuere תָּנָּה aussprechen: »du dessen Herrlichkeit sich über den Himmel erstreckt«. Aber wenn ein solches Verb im Hebräischen existirte, so würden die Massoreten zweifelsohne תָּנָּה vocalisirt haben. Unter den vorgeschlagenen Correcturen hat am meisten Wahrscheinlichkeit die Hupfelds תָּנָה »der du deine Pracht auf den Himmel gelegt hast«; für נתן הוד על vgl. I Chr. 29$_{25}$. Num. 27$_{20}$. Aber in jeder Hinsicht befriedigend ist auch diese Lesart nicht. Bei dem streng durchgeführten synonymen Parallelismus des Verses (vgl. שִׁמְךָ und הוֹדְךָ; dann בכל הארץ und על השמים) fällt schon die Anknüpfung des zweiten Gliedes durch das Relativ אשר auf. אשר תנה muss einen synonymen Begriff zu כי אדיר bilden, und der Fehler steckt wermuthlich nicht ausschliesslich in תנה sondern auch in אשר. — הוֹד ist das prächtige

4 Wenn ich deinen Himmel ansehe, das Werk deiner Finger,
Den Mond und die Sterne, die du bereitet —
5 Was ist der Mensch, dass du sein gedenkst,
Und das Menschenkind, dass du es heimsuchst?
6 Denn du liessest ihn nur wenig zurückstehn hinter Gott,
Und mit Ehre und Pracht kröntest du ihn,
7 Setztest ihn zum Herrscher über deiner Hände Werke,
Alles hast du unter seine Füsse gelegt,
8 Schafe und Rinder allesamt
Und auch die Thiere des Feldes,
9 Vögel des Himmels und Fische des Meeres,
Was Pfade der Meere durchzieht.
10 Jahve, unser Herr, wie gross ist dein Name auf der ganzen Erde!

Aussehn, wie z. B. des Ölbaums Hos. 14 7, oder des Kriegsrosses Zach. 10 3; hier der majestätische Anblick des Himmels, den ein anderer Dichter (104 1. 2) als das Gewand oder das Prachtzelt Jahves schildert. 3 Diese Herrlichkeit preisen sogar schon die kleinen Kinder. עוללים וינקים scheint eine sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein, wie unser »Kind und Kegel« vgl. Jer. 44 7. Threni 2 11. I Sam. 15 3. 22 19. Die andern Lebensalter sind natürlich nicht ausgeschlossen; wenn schon die Kinder Gott preisen, so versteht es sich bei den Erwachsenen von selbst, vgl. 148 12. 13. יד wird mit LXX Matth. 21 16 Sym. bei Bar Hebr. Hier. am natürlichsten vom Lobpreis verstanden, wie 29 1. 68 35. 96 7. Ex. 15 2. II Chr. 30 21. Der Ausdruck יסדת ist hervorgerufen durch die vorhergehende Erwähnung des Himmels. Aq. Sexta Targ. übersetzen יד durch *κράτος* u. Ä. — Diese Veranstaltung seines Lobpreises hat Jahve getroffen, um seiner Gegner willen. צוריך sind 74 4, ebenfalls in der Anrede an Jahve, die heidnischen Feinde Israels, die אויבי יהוה I Sam. 30 26. Ebenso bezeichnet אויב וינקם 44 17 die Heiden. Man darf daher die Ausdrücke auch hier nicht anders verstehn. Wenn Israel, und selbst die Kleinsten in Israel, Jahves Lobpreis verkündet, so dient dies dazu, dem Heidenthum, welches bisher Jahves Herrlichkeit nicht anerkannt hat, ein Ende zu machen. Schliesslich werden sich auch die Heiden dieser Herrlichkeit nicht verschliessen können. — Das zu משבקם hinzuzudenkende Object ist Israel vgl. Ez. 25 12. 15. Die beiden Worte אויב ומתנקם bilden eine Art von Hendiadys: »die rachsüchtigen Feinde Israels«. 4 f. Der Dichter kömmt auf seinen eigentlichen Gegenstand zurück, die Herrlichkeit Gottes in der Natur. Wie klein erscheint gegenüber dieser göttlichen Majestät der Mensch. Und doch nimmt Gott sich seiner an. v. 4 ist ein Vordersatz mit v. 5 als Nachsatz Ges. 159 3 D 2. כי ist jedoch eigentlich nicht »wenn«, sondern »wann«. 5 ist erstaunte Frage: wie kommt es doch, dass du dich um dieses schwache Wesen kümmerst und für es sorgst? תזכדנו bezeichnet die fürsorgende Aufsicht Gottes. vgl. Hi. 10 12. — V. 5 wird von Hiob 7 17 in bitterer Ironie auf das strafende Heimsuchen Gottes angewandt. 6 ותחסרהו fassen Aq. Sym. Theod. Hi. und danach Luther unrichtig als Futur auf, richtig LXX Syr. Targ. als Präteritum. Es führt den in תזכדנו liegenden Begriff weiter aus, indem es denselben an dem in der Vergangenheit liegenden wichtigsten Beispiel der göttlichen Fürsorge für den Menschen erläutert. Der Dichter blickt hier augenscheinlich auf Gen. 1 zurück. — ותחסרהו mit doppeltem Accus. nach Ges. 117 5 a. מאלהים übersetzen LXX Syr. Targ. unrichtig *παρ' ἀγγέλους*, Aq. Sym. Theod. Hi. richtig *παρὰ θεόν*. Die Worte drücken den Gedanken der göttlichen Ebenbildlichkeit aus Gen. 1 27; vgl. auch 3 22. כבוד und הדר sind sonst göttliche Prädikate 29 1. 4. 104 1. 145 5 al. 7 Die Gottebenbildlichkeit wird erläutert an der Herrschaft des Menschen über die Natur vgl. Gen. 1 26. 28. — תמשילהו für ותמשילהו in poetischer Sprache.

9. 10.

Triumphlied auf den Untergang der Heiden;
Bitte um Hülfe gegen gottlose Israeliten.

[1]Dem Vorspieler nach . . . ein Psalm von David.
[2]א Ich will Jahve von ganzem Herzen danken,
Ich will alle deine Wunder erzählen;

— Zu 7b vgl. 18[39]. 9 נִגְּהֵי alterthümliche Form für נִגְּפֵי, ebenso עֲבֵי für gewöhnliches עֲבֵי. — יְבֵי ist neutrisch zu fassen. Das Targum erinnert an Gen. 1[21]. Zu 9b vergleicht Ruperti passend das homerische ὑγρὰ κέλευθα πορεῦσαι. — Für יִרְאֵם las Hier. יִרְעֵם, was wegen des unmittelbar vorhergehenden יָם vielleicht vorzuziehn ist.

9. 10

Die Berechtigung und die Pflicht, diese beiden Psalmen zusammen zu behandeln folgt zunächst aus der äusseren Bezeugung ihrer Zusammengehörigkeit. Bei LXX bilden sie einen einzigen Psalm. Dass auch die übrigen griechischen Übersetzer (Aq. Sym. u. s. w. beide verknüpften, ist gewiss. In der Hexapla ist hierfür allerdings kein directes Zeugniss erhalten; es findet sich aber auch keine Andeutung, dass etwa Aquila abweichend von den LXX mit 10 1 einen neuen Psalm begonnen hätte; und doch hätten die Väter wie Origenes oder Theodoret eine solche Abweichung, wenn sie wirklich vorhanden war, schwerlich mit Stillschweigen übergangen. Endlich sagt Bar Hebraeus ausdrücklich, dass »die Griechen« Ps. 9 und 10 als einen einzigen zählten. Somit bezeugt Aquila, dass die Trennung im 2. Jahrhundert noch nicht vollzogen war. Auch Hieronymus in seiner direct aus dem hebräischen Text geflossenen Übersetzung, weicht nicht von den LXX ab. Die Zweiteilung kennt erst die Peschita, die schlechteste von allen Übersetzungen, und das im 9. Jahrhundert abgeschlossene Targum. Aber noch Bar Hebraeus schreibt im 13. Jahrhundert zu Ps. 9: »die Hebräer zählen diesen und den folgenden Psalm als einen einzigen, und ebenso die Griechen«. Im massoretischen Text spricht für die Zusammengehörigkeit der Umstand, dass Ps. 10 abweichend von allen übrigen dieser Sammlung (über 33 vgl. unten) keine Überschrift hat. Der Anlass für die von den Massoreten beliebte Trennung war die Verschiedenheit des Inhalts; aber der Schluss von 10 geht auf dieselben Verhältnisse wie der Inhalt von 9, und zugleich findet die alphabetische Anordnung in 9 ihren Abschluss erst am Ende von 10. Ps. 9 ist ein Dank- und Siegeslied auf die Besiegung heidnischer Feinde. Jahve hat Gericht über sie vollzogen; ihre Städte sind verwüstet, ihr Name ist der Vergessenheit anheimgefallen 9 1—7. Dafür singt das gerettete und gerächte Israel Dankes- und Jubellieder in Jerusalem 9 8—15. Die Heiden sind selbst von dem Verderben erreicht, das sie Israel bereiten wollten 9 16—19. Es folgt, nach einer Lücke im Text, eine Aufforderung an Jahve, sich aufzumachen, und den Heiden einen Meister zu setzen, damit sie erfahren, dass sie Menschen sind 9 20—21.

Mit 10 1 ff. beginnen bittere Klagen über das Ausbleiben göttlicher Hülfe. Aber die Bedränger sind hier nicht dieselben wie Ps. 9, nicht Heiden, sondern gottlose Israeliten. Bar Hebraeus giebt dem 10. Psalm die durchaus zutreffende Überschrift: »Auf die Reichen des Volks, welche die unter ihnen wohnenden Armen bedrückten«. Die Schilderung dieser Unterdrückung durch reiche und gottlose Israeliten enthalten die Verse 10 1—11. Es folgt die Bitte, ihrer Gottlosigkeit ein Ende zu machen 10 12—15. Am Schluss des Psalms wendet sich der Sänger aber wieder den Heiden zu, von welchen in Ps. 9 die Rede gewesen war. Sie sind aus dem gelobten Lande verschwunden und dürfen nicht mehr dem Höchsten trotzen 10 16—18.

Dem auffallenden Wechsel zwischen Triumph und schwerer Klage sowie der ganz verschiedenen vorausgesetzten historischen Verhältnisse entspricht eine Durchbrechung

3 Ich will mich freuen und über dich frohlocken,
Ich will deinem Namen singen, du Höchster,
4 ב Dass meine Feinde rückwärts wichen,
Strauchelten und vor deinem Blicke vergingen.
5 Denn du hast mein Recht und meinen Streit geführt,
Hast dich zu Throne gesetzt als gerechter Richter.
6 ג Du hast die Heiden bedräut, den Gottlosen vernichtet,
Ihren Namen für immer und ewig ausgetilgt.

---

der alphabetischen Anordnung, welche sich durch Ps. 9 hindurchzieht und erst am Ende von Ps. 10 ihren Abschluss findet. Alphabetisch geordnete Lieder kennt auch die Synagoge, die syrische und die griechische Kirche. Im Psalter sind es folgende: 9 und 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145. In 9. 10 ist die Ordnung nicht vollständig durchgeführt oder aber später zerstört. Ps. 9 kommen je zwei Verse auf einen Buchstaben: א 9 2. 3; hier fängt sogar jeder Stichos mit א an. ב 4. 5. ג 6. 7. ד fehlt. ה (durch Conjectur herzustellen) 8. 9. ו 10. 11. ז 12. 13. ח 14. 15. ט 16. 17. י 18. 19. (v. 19 kann auch als die כ Strophe betrachtet werden, dann aber hat die י Strophe nur einen Vers). Nun fehlt Alles bis ק 20. ר 21. In 10 1—11 ist keine alphabetische Ordnung vorhanden. 10 12. 13 noch einmal ק. v. 14. י. v. 15. 16 ר. v. 17. 18 ש.

Da 10 16—18 aufs Trefflichste zu dem Anfange, ja dem gesamten Inhalt von Ps. 9, aber garnicht zu dem übrigen Inhalt von Ps. 10 passt, so lässt sich die Vermuthung schwerlich abweisen, dass 10 1—15 keinen ursprünglichen Bestandteil des Liedes bildet. Die Verse 10 12—15 haben freilich alphabetische Anordnung, aber ihr Inhalt und ihre Sprache stellen sie zu 10 1—11; vgl. 10 13 mit 10 3. 4. 11. 10 14 mit 10 8. 10 (חלכה). 10 15 mit 10 4. Die Sprache von 10 1—15 ist härter und eigenthümlicher als die von 9 1—21. 10 16—18; jedoch finden zwischen beiden Teilen auch Berührungen statt vgl. 10 1 mit 9 10 (לעתות בצרה); 10 12 mit 9 13. 19.

Alle diese auffallenden Erscheinungen befriedigend zu lösen ist nicht mehr möglich. Der Einschub von 10 1—15 und der Ausfall der Strophen כ bis ת zwischen 9 19 und 20 kann ein zufälliger sein, veranlasst etwa dadurch, dass ein Blatt beim Binden an eine falsche Stelle gerieth (ein Beispiel hierfür z. B. in der syrischen Handschrift Sachau 217 in Berlin). Ebenso gut aber kann ein späterer Bearbeiter absichtlich dem Psalm seine jetzige Gestalt gegeben haben, indem er ein Stück wegschnitt und ein anderes dafür einsetzte. Belege für ein solches Verfahren bieten Kirchenlieder in reichem Maasse. War der Einschub ein absichtlicher, so muss der Anlass dazu in den Zeitverhältnissen des Ergänzers gelegen haben. Das Triumphlied Ps. 9 deutet Ewald scharfsinnig auf die Zerstörung Nineves im Jahre 605; die grossen Städte, für deren gründliche Zerstörung das Lied 9 7 dankt, seien vor allen die, aus denen Nineve selbst zusammengesetzt war, sowie die andern dicht in seiner Nähe; vgl. auch zu v. 6. Ob der Einschub aus einer älteren Zeit stammt ist trotz der schwereren Sprache desselben nicht sicher.

Dass der Dichter nicht von seinen Privatverhältnissen spricht, ist ohne weiteres klar. Der Jubel über den Sturz der heidnischen Feinde ist der des befreiten Volks; die Klage über den Druck der gottlosen Israeliten ist die aller Dulder in Israel. Daher wechselt עָנִי mit עֲנִיִּים, der Singular des Verbs und des Pronomens mit dem Plural.

4 LXX Targ. betrachten den Vers als selbständigen Satz mit 4a als Vordersatz, 4b als Nachsatz: »als meine Feinde rückwärts wichen, strauchelten sie u. s. w.«. Aber bei dieser Auffassung enthalten die beiden Glieder im Grunde eine Tautologie. Besser betrachten daher Sym. Hier. den Vers als einen einzigen Satz, welcher eine Zeitbestimmung oder den Grund der Freude in v. 2. 3 angiebt: Hier. *canam nomini tuo altissime, † cum ceciderint inimici mei retrorsum et corruerint et perierint a facie tua.* Die Verba finita in

7 Die Feinde sind hin; Wüsteneien für immer!
Und Städte hast du zerstört, ihr Gedächtniss ging verloren.
ד . . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
8 ה †Sie sind verschwunden*, aber Jahve thront für ewig,
Hat seinen Thron zum Gericht aufgestellt,
9 Und er richtet den Erdkreis in Gerechtigkeit,
Spricht den Nationen Recht nach Gebühr.
10 ו Und so ist Jahve dem Bedrückten eine Burg,
Eine Burg in Zeiten der Noth. (?)
11 Und es vertraun auf dich, die deinen Namen kennen,
Denn du verlässt nicht die dich, Jahve, suchen.

4b setzen den Infinitiv fort wie z. B. Prov. 1 27. Ges. 114 3 Anm. — אויב bezeichnet hier das zürnende Antlitz Gottes. 6 שֵׁם parallel mit גוים ist Collectiv und bezeichnet hier zweifelsohne die Heiden. Der Dichter hat ein bestimmtes historisches Ereigniss im Auge, bei welchem heidnische Völker und Städte zu Grunde gingen, ja ihr Gedächtniss völlig vernichtet wurde. Auf die Zerstörung Nineves im Jahre 605 würde der Vers gut passen. Die Leiden, welche die Assyrer über Israel gebracht hatten, würden den Triumphgesang über den Fall der verhassten Stadt wohl erklären. Es ist bekannt, dass der Ausdruck »Wüsteneien für immer« v. 7 auf Nineve wörtliche Anwendung fand. 7 האויב Collectivum, daher mit dem Verb im Plural Jes. 16 4. Jud. 20 37. Die Accentuation trennt freilich האויב von תמו und verbindet letzteres mit חרבות, und so haben bereits LXX (*τοῦ ἐχθροῦ ἐλλιπον αἱ ῥομφαῖαι* = חֲרָבוֹת danach Luther) und Aq. construirt; Hier. mit Auslassung von האויב *completae sunt solitudines in finem*. Aber v. 7 besteht augenscheinlich ebenso wie v. 6 aus vier Wortpaaren, von denen das zweite ein triumphirender Ausruf ist. Statt des Trenners Asla legarmeh muss daher האויב einen Conjunctivus, statt des Conjunctivus Mercha תמו einen Distinctivus haben. — הֵמָּה kann, wie es dasteht nur eine Verstärkung des Suffixes in זכרם sein Ges. 135 2 b. Aber für eine solche Hervorhebung fehlt, da kein Gegensatz vorhanden ist, jeder Anlass, und das Wort ist bei der straffen Gliederung des Verses überschüssig. Da ausser der ד Strophe auch die ה Strophe fehlt, so ist es sicher, dass im Text etwas ausgefallen ist. והמה, zu v. 8 zu ziehn, begann die ה Strophe, und hinter diesem Wort ist etwa אֹבְדִים ausgefallen. Für den so sich ergebenden Gegensatz vgl. 102 27. 8a Das ewige Thronen Jahves wird im Parallelgliede 8 b als Ausübung seiner richterlichen Thätigkeit erklärt. 9 Das bereits vollzogene Strafgericht über die in v. 5 genannten Völker wird zum Weltgericht. Bei diesem walten die beiden göttlichen Eigenschaften צֶדֶק und מֵישָׁרִים. Beide ebenso verbunden 96 13. 98 9. Bei den Phöniciern waren nach Philo Byblius *Μισώρ* (= מֵישָׁרוֹ) und *Σιδύκ* (= צֶדֶק) zwei göttliche Brüder, durch welche der Grund zu staatlichem Gemeinschaftsleben gelegt wurde vgl. Baudissin, Studien I 14 f. 10 וְיְהִי wird von LXX durch das Präteritum, von Hier. Syr. Targ. durch das Futur wiedergegeben, es drückt aber vielmehr die Folge aus. vgl. Ges. 109 2. — דָּךְ, Pausalform von דַּךְ, 10 18 von Aq. etymologisch *τεθλασμένῳ*, von Hier. sinngemäss *oppresso* übersetzt. — לעתות בצרה ebenso 10 1. LXX *ἐν εὐκαιρίαις ἐν θλίψει* Hier. *(elevatio) oportuna in angustia*. vgl. בָּצֹר Qoh. 10 17. Syr. Targ. und Aq. Sym. Hier. 10 1 *in temporibus angustiae*. Sie halten, wie Neuere, das ב für radical von בָּצַר abschneiden vgl. בָּצוֹרֶת die Regensperre; also »das Abgeschnittensein von aller anderen Hülfe«. Jedoch findet sich das Wort so nur an diesen beiden Stellen. 11 Die Jahves Namen kennen sind die Israeliten, ebenso

12 ז Spielet Jahve, der Zion bewohnt,
Verkündet seine Thaten unter den Völkern.
13 Denn als Bluträcher hat er ihrer gedacht,
Hat des Schreiens der Elenden nicht vergessen.
14 ח Jahve †hat* sich meiner erbarmt, mein Elend durch meine Feinde (?) gesehn,
Er, der mich emporhebt von den Thoren des Todes,
15 Damit ich all' †deine Ruhmesthaten* erzähle,
In den Thoren der Tochter Zion jubele über deine Hülfe.
16 ט Die Heiden sind in der Grube versunken, die sie gegraben;
In dem Netz, das sie verborgen, hat ihr Fuss sich gefangen.
17 Kund that sich Jahve, hat Gericht gehalten,
Im Werk seiner Hände †verfing sich* der Frevler. Higgajon Sela.
18 י Die Gottlosen fahren zur Unterwelt hin,
Alle Heiden, die gottvergessenen,
19 Denn nicht auf immer wird der Arme vergessen,
[Nicht] geht der Elenden Hoffnung für ewig verloren.
. . . . . .
. . . . . .

---

diejenigen, welche ihn suchen, d. h., wie עזבת zeigt, bei ihm Hülfe suchen. Das Perf. עזבת drückt die erfahrungsmässige Thatsache aus Ges. 106 2c. **12** Die Thaten Jahves sind die Vernichtung der Feinde und die Israel gewährte Rettung. Die Verkündigung derselben unter den Völkern wird dazu dienen, auch diese zu Jahve zu bekehren. **13** Der Satz mit כִּי erläutert die עלילותיו v. 12. — דֹּרֵשׁ דָּמִים ist Apposition zu dem in זָכַר liegenden Subject. אותם geht auf die v. 11 genannten, v. 12 angeredeten Israeliten. Auffallend ist die betonte Stellung von אותם. — Statt des Kethib עֲנָוִים will die Massora עֲנָיִים lesen, ebenso 10 12; umgekehrt v. 19. עָנִי ist ursprünglich ein bedrückter, עָנָו ein demüthiger, vgl. Hitzig und de Lagarde, Mittheilungen I 81; jedoch laufen beide Formen vielfach in einander über. **14** חנני LXX Syr. Targ. als Imperativ. Die am besten beglaubigte Lesart der Massora ist חׇנְנֵנִי (nicht חׇנֲנֵנִי). Dies kann nur Imperativ Piel sein (mit Ausfall des Dagesch f. bei Schewa wie Gen. 42 21). Aber die Bedeutung »lieblich machen« (Prov. 26 25) passt nicht; daher betrachten Ewald, Olsh., Delitzsch u. A. die Form als Imperativ Qal חׇנַן mit Suffix. Die Bitte v. 14 zwischen den zwei Aussagen v. 13. 15 ist jedoch überhaupt störend, und im zweiten Jahrhundert wurde die Form in der Synagoge als Perfect aufgefasst; Aq. und später noch Hier. lasen חׇנַנְנִי und weiter רָאָה, was jedenfalls das Richtige ist. — עניי משנאי] wird meistens nach dem Syrer erklärt: »das mir von den Feinden zugefügte Leid«, eine freilich auffallende Construction. de Lagarde will daher lesen מִמְּנַשְּׂאִי, wozu מרוממי als Glosse in den Text gedrungen wäre. Auch der Versbau würde bei dieser Conjectur gewinnen. Aber נָשָׂא heisst »unterstützen«, nicht »erheben«. **15** Der Zweck, welchen Jahve bei der Gewährung seiner Hülfe verfolgte war, dass Israel ihn preisen sollte. — תְּהִלָּתֶיךָ ist incorrecte Schreibung; jedoch fanden die sämtlichen alten Übersetzer das Jod bereits vor und sprachen das Wort richtig als Plural aus 78 4. **16** זו betrachten LXX Aq. Sym. Targ. mit der Massora als Demonstrativ und fassen טמנו als Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר auf. Da die Hervorhebung von בְּיָדָיו aber nicht motivirt ist, so fasst man זו mit Hier. Syr. besser als Relativ *(rete quod)* vgl. 10 2. Zu v. 16 vgl. 7 16. **17** נוֹדַע scheint Particip Qal von dem nicht vorkommenden נָדַע = יָדַע sein zu sollen, und wäre dann auf Jahve zu beziehn: »indem er den Frevler verstrickt«. Aber schon die Scriptio plena macht es unwahrscheinlich, dass ein Particip Qal beabsichtigt war. Die alte Tradition (LXX Aq. Syr. Targ.) fasste es als Passiv, also נוֹדָע von יָדַע. **18** ישיבו

20 ק Auf, Jahve, lass Menschen nicht trotzen,
Lass die Heiden vor deinem Angesicht gerichtet werden.

. . . . . .

. . . . . .

21 שׁ Setze ihnen, o Jahve, einen †Meister*!
Lass die Heiden erfahren, dass sie Menschen sind.

10 1 Warum, o Jahve, stehst du ferne?
Verschliesst [deine Augen] in Zeiten der Noth?
2 Bei des Gottlosen Hoffahrt verzehrt sich der Arme in Gluth;
Möchten sie ergriffen werden in den Ränken, die sie ersinnen.
3 Denn der Gottlose singt Loblieder bei seiner Habsucht,
Und der Habgierige preist Jahve, ihn verachtend.

---

auch dann gebraucht, wenn man noch nicht an dem betreffenden Orte gewesen ist II Chr. 18 25. — לשאולה mit doppelter Bezeichnung der Richtung Ges. 90 2 c. — Nach 18 b sind die רשעים Heiden. Diese werden als »gottvergessene« prädicirt, d. h. die im Zustand der Gottvergessenheit dahinleben; etwas anders שֹׁכְחֵי אֱלוֹהַּ 50 22. 19 Die Negation wirkt vor dem zweiten Versgliede fort Ges. 152 3. 20 Der plötzliche und unvermittelte Übergang von dem triumphirenden Siegesliede zu der Bitte erklärt sich daraus, dass zwischen v. 19 und 20 sieben Doppelverse, die mit den Buchstaben ל bis צ anfingen, ausgefallen sind. Durch den Inhalt derselben kann die vorliegende Bitte sehr wohl motivirt gewesen sein. v. 20 enthält die ק Strophe; dass dieser und der folgende Vers zum ursprünglichen Gedicht gehörte, zeigt die Erwähnung der גוים. — אַל יָעֹז von einem Griechen *μὴ θρασυνέσθω* wiedergegeben, scheint wie 52 9 trotzen zu bedeuten. 21 מוֹרָה Aq. Theod. Quinta Hi. Targ. *terrorem* als orthographische Variante von מוֹרָא. Aber der Ausdruck »setze ihnen Furcht« oder »setze ihnen einen Gegenstand der Furcht« ist unbelegbar, und der Sinn wäre ein schwacher. LXX und danach Syr. und Luther *νομοθέτην* vocalisirten מוֹרֶה, was zu dem Parallelgliede sehr gut passt. Allerdings giebt es keinen andern מוֹרֶה als Jahve selbst (Hi. 36 22); aber eben der ist hier auch gemeint. Jahve setzt den Heiden einen Lehrer indem er selbst die Herrschaft ergreift. Dass er dies gethan sagt 10 16, ein Vers der zum ursprünglichen Gedicht gehört und früher in grösserer Nähe von 9 21 stand als jetzt. Hier erscheinen sofort wieder die גוים, von denen in dem dazwischen liegenden Stück keine Rede war. 10 16 ist der zweite Vers der שׁ Strophe; 10 17. 18 die ת Strophe der Schluss des ganzen Gedichts. 10 1 לָמָּה mit dem Ton auf der letzten Silbe statt des gewöhnlichen לָמָּה wegen des Folgenden אֲדֹנָי vgl. 3 8. — Für ברחוק sonst immer מֵרָחוֹק. LXX auch hier *μακρόθεν*, was Bar Hebr. מן רוחקא »von ferne« übersetzt. — Bei תעלים ist als Object zu ergänzen עֵינֶיךָ Jes. 1 15, oder אָזְנְךָ Threni 3 56. — לעתות בצרה s. zu 9 10. 2 ידלק geben alle alten Übersetzer durch »brennen« wieder, was Theodoret von der verzehrenden Hitze der Trübsal erklärt. Neuere wollen ידלק in der Bedeutung »hitzig verfolgen« Threni 4 19, nehmen, und ändern בְּגַאֲוָתוֹ oder בְּגֵאוּת »in [seinem] Stolz verfolgt der Frevler den Elenden«; aber beim Verfolgen pflegt ein anderes Motiv als Stolz obzuwalten. Da דַּלֶּקֶת Deut. 28 22 die Fiebergluth bezeichnet, möchte Theodoret das Rechte getroffen haben. — Als Subject von יתפשו betrachtet Olsh. und vielleicht schon LXX die Elenden, während in חשבו natürlich die Gottlosen Subject sind; also: »sie (die Elenden) werden gefangen durch die Anschläge, welche sie (die Frevler) ausgedacht haben«. Aber der Wechsel des Subjects würde hier ebenso hart sein wie 7 13 ff. Daher nimmt man besser mit Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. an, dass die Frevler beide Male Subject sind. Der Satz ist ein Wunsch und der Gedanke ähnlich wie 7 16 f. — זו wie 9 16. 3 כִּי begründet den vorhergehenden Wunsch mit der Frechheit und Gottlosigkeit der Frevler. חִלֵּל ··· על תאות נפשו kann nicht heissen »er

4 Der Gottlose [meint] in seinem Hochmuth: »er sucht nicht heim,
Es giebt keinen Gott« sind alle seine Gedanken.
5 Seine Wege dauern alle Zeit;
Hoch über ihm sind deine Gerichte ihm fern;
Alle seine Gegner, er bläst sie an.
6 Er spricht in seinem Herzen: »ich werde nicht wanken,
Für Geschlecht und Geschlecht vom Unglück frei«,
7 †Er, dessen* Mund von Fluchen voll, und von Arglist und Trug (?),
Dessen Zunge Unheil und Nichtiges birgt.

---

rühmt sich der Gier seiner Seele«; so Hier. und fast alle Neueren; denn הִלֵּל wird mit dem Accus. oder mit בְּ oder mit לְ, nicht aber mit עַל construirt. הִלֵּל entspricht augenscheinlich dem בֵּרֵךְ im parallelen Gliede; zu בֵּרֵךְ bildet נִאֵץ einen Gegensatz; ebenso zu הִלֵּל der Satz עַל תֹּאוֹת נ׳, welcher eine adverbiale Näherbestimmung enthält. עַל eigentlich »bei«, hier im Sinne von »trotz« wie z. B. Hi. 34 6. Der Gottlose singt Loblieder, natürlich auf Jahve s. 3b, trotz seiner Habsucht. Ebenso ist 3b zu verstehn. Von den beiden asyndetisch neben einander stehenden Verben בֵּרֵךְ נִאֵץ dient das zweite dazu, dem ersteren die nöthige Ergänzung zu geben oder einen adverbialen Begriff zu umschreiben Ges. 120 2 b. Der Gottlose preist Jahve, aber so, dass er ihn dabei verachtet. Der Dichter spricht also von dem heuchlerischen Gottesdienst der Gottlosen ähnlich wie Jesaias c. 1. Dem modernen Empfinden würde es freilich mehr entsprechen, wenn der Dichter sagte »Der Gottlose ist habgierig, trotzdem er Loblieder singt, und der Gewinnsüchtige verabscheut Jahve bei seinem Preisen«; aber »im Hebräischen steht das uns Nebensächliche öfter im Hauptsatz voran I Sam. 9 5. I Sam. 19 2«. G. Hoffmann in der Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft 1883 S. 112. Die vorgetragene Auffassung der Stelle scheint Aquila vertreten zu haben. Dass der Heuchler v. 4 als Gottesleugner erscheint, spricht nicht gegen sie; denn diese Gottesleugnung wurde im alten Israel überall nicht ausgesprochen vgl. am Schluss von v. 4 »alle seine Gedanken«, und 14 1. Von dem öffentlichen Gottesdienst schlossen sich auch die Heuchler nicht aus. Übrigens ist es klar, dass es sich hier um gottlose Israeliten, nicht um Heiden handelt. — נִפְשׁוֹ bezeichnet hier die Gier Prov. 23 2. — בֹּצֵעַ ist eigentlich der Halsabschneider. 4 רָשָׁע ist absolut vorangestellt und wird in dem Suffix von כל מזמותיו wieder aufgenommen; diese beiden Worte bilden das Prädikat auch für die erste Vershälfte. »Die Anordnung ist in geschickter Weise so gemacht, dass die Gedanken des Frevlers sich auf die beiden Hälften des V. verteilen«. Olsh. — גבה אפו wörtlich »seine Hochnäsigkeit«. — ידרש hier vom strafenden Heimsuchen. 5 יָחִילוּ sonst *parturiunt* (Aq. Quinta Hier.) giebt hier keinen Sinn. LXX Syr. *βεβηλοῦνται* d. i. יַחַלּוּ von הִלֵּל »entweihen«. Dies würde recht gut zum Vorhergehenden passen, aber man sagt im Hebräischen wohl: »die Satzungen Jahves entweihen«, aber nicht »seinen eignen Wandel entweihen«. Nach Hi. 20 21 bedeutet das Wort »dauern« d. i. glücklichen Bestand haben. So das Targum מצלחין *prosperas reddunt vias suas*. Der Dichter geht also jetzt zu der Schilderung der glücklichen Lebensumstände der Gottlosen über. de Lagarde will יצליחו lesen; aber dann müsste es דַּרְכָּם für דרכיו heissen, denn דֶּרֶךְ steht im Hebräischen bei הִצְלִיחַ nicht als Subject sondern als Object Gen. 24 40. 56. Deuter. 28 29. Jos. 1 8. Ps. 37 7. — 5b Die göttlichen Gerichte, welche er wegen seiner Sünden verdient hat, treffen ihn nicht. — Das Anblasen scheint Gestus der Verachtung zu sein, so Hier. *despicit* vgl. Mal. 1 13. Andere denken an Anschnauben. 6 Der Gottlose ist, wie objectiv sicher (*tutus*), so auch von Sicherheitsgefühl erfüllt (*securus*). — אֲשֶׁר fasst Sym. als begründende Partikel: *οὐ γὰρ ἔσομαι ἐν κακώσει*. Neuere beziehn es auf das Subject in אמר »er der nicht im Unglück ist«. Beides ist wenig befriedigend. LXX und ein *ἄλλος* lasen אֲשֶׁר nicht hier, sondern am Anfang von v. 7, wo es in der That besser passt. 6b ist dann

8 Er liegt auf der Lauer †mit Reichen, den Unschuldigen zu morden*,
Seine Augen spähen nach dem Bekümmerten.
9 Er lauert im Verborgenen wie der Löwe im Dickicht,
Er lauert, den Elenden zu packen,
Er packt den Elenden, indem er ihn fortschleppt in seinem Netz.

---

ein Umstandssatz zu בל אמוט vgl. Ges. 156. **7** schildert den Contrast, welcher zwischen dem eben gehörten Anspruch des Frevlers auf dauerndes Glück und seiner sittlichen Verworfenheit besteht. Der Sänger nimmt damit das v. 3 schon berührte Thema wieder auf und schildert nunmehr ausführlich die sittliche Verworfenheit des im Glück dahinlebenden Gottlosen. — Die Bedeutung von תֹּךְ ist ungewiss. Das Wort findet sich noch 55 12. 72 14 und תְּכָכִים Prov. 29 13. Sym. übersetzt *ζημία;* Aq. 55 12 und 72 14 *ὄφλημα* »die Schuld«, aber 10 7 nach dem hexaplar. Syrer נוטפא »die Anziehung«, im Plural in der Bedeutung *illecebrae* vorkommend. Nach der jüdischen Tradition des zweiten Jahrhunderts gab es also zwei gleichlautende Worte תֹּךְ, die aber verschiedene Bedeutungen hatten. Auch LXX geben תֹּךְ sonst zwar durch *τόκος* wieder, 10 7 aber durch *δόλος*. Targ. ebenso 10 7 רמייתא d. i. »List«, 55 12 שקר »Lüge«; dagegen 72 14 אונסא = hebr. עֹנֶשׁ. Hier. hat 10 7 *avaritia*, 55 12 *damnum*, 72 14 *usura*. Ohne Zweifel würde die Bedeutung »Arglist« hier, wo es sich um Zungensünden handelt, sehr gut passen. Die Wurzel תכך ist sonst im Hebräischen nicht erhalten; im Aramäischen findet sie sich in der Bedeutung *mulctare*, worauf die Übersetzung des Symmachus und des Targum an einer Stelle ruht; aber wie passt die Geldstrafe in den Mund? — תחת] »Unter der Zunge« ist kaum verschieden von »auf der Zunge« vgl. 66 17. Der Ausdruck erklärt sich so, dass die Mundhöhle als Vorrathskammer gedacht ist vgl. 140 4. **8—10** Die Thatsünden, bei denen ebenfalls die Hinterlist und Tücke der hervortretende Zug ist. Männer wie die hier geschilderten kennt auch Jeremias (5 26) unter seinen Volksgenossen. — Nach dem jetzigen Text ist zu übersetzen: »Er sitzt im Hinterhalt der Dörfer«. Die Dörfer sind nicht, wie fast alle Ausleger meinen, der Hinterhalt, in dem er sitzt, denn sie würden einen schlechten Schlupfwinkel gewähren, sondern er hat bei ihnen seinen Hinterhalt aufgeschlagen, um die Herauskommenden zu überfallen, so Sym. Hier. *ἐνεδρεύων παρὰ τὰς αὐλάς*. Jedoch ist es sehr auffallend, dass er es grade auf die Dorfbewohner abgesehn hat. LXX haben *μετὰ πλουσίων* d. i. בַּמַּאֲרָב בַּעֲשִׁירִים, was das ursprüngliche sein dürfte. Die Reichen sind die Gottlosen wie Micha 6 12. Jes. 53 9. בְּ in der Bedeutung *cum* wie z. B. Num. 20 20. חצרים beruht auf einem Gehörfehler; vgl. Onomast. sacr. *Aserim atrium vel vestibulum* (חצרים) *seu divitiae* (עשירים). — במסתרים ist vermuthlich nur durch ein Versehn aus v. 9 hier eingedrungen. Wenn es ursprünglich ist, so muss es als Apposition zu במארב betrachtet werden. — Für יהרג, das Syr. Targ. bezeugen, lasen LXX Sym. Hier. לַחֲרֹג vgl. לחטוף v. 9. Die Ausführung des bösen Planes wird erst v. 9c berichtet, während auch der Schluss von v. 8 und 9ab noch die Vorbereitung schildern. — לְהֵלְכָה soll nach der Massora hier und v. 14 soviel sein als לְהֵילְךָ »nach deinem Heer«. So bereits Aq. *τὴν εὐπορίαν σου* wie 48 14, und Hier. *robustos tuos*. Unter diesem Heer Gottes wären die unglücklichen Israeliten zu verstehn. Jedoch wäre dies nicht allein eine auffallende Bezeichnung, sondern sie wird auch durch v. 10 הלכאים direct unmöglich. Letzteres fasst die Massora als הֵיל כָּאִים »Heer der Verzagten« (von זָאֶה); es ist aber augenscheinlich der Plural zu dem v. 8 im Singular vorliegenden Nomen הלכה. LXX Syr. Targ. übersetzen dies *εἰς τὸν πένητα*. Die Wurzel bedeutet im Arabischen »schwärzlich aussehn«, und wird im übertragenen Sinne von dem Unglücklichen gebraucht, vgl. im Hebr. הָשַׁךְ von dem Unglücksdunkel. Die Aussprache ist zweifelhaft; vermutlich lautete das Wort הָלְכָה oder הַלְכָה; davon der Plural v. 10 הלכאים wie נִדְכָּאִים Jes. 57 15 von נִדְכֶּה Ps. 51 19. Die Form ist zuerst erkannt von Alb. Schultens. — יצפנו wie Prov. 1 11. 18. **9** סכה mit dem Suffix ה־ für י. vgl. Jer. 25 38. Hier las richtiger בְּסֻכָּה vgl. Hi. 38 40. — Zu משך vgl. 28 3. Ez.

10 Und geschlagen sinkt der hin, und es fallen die Betrübten in seine Pranken (?).
11 Er spricht in seinem Herzen: »Gott hat's vergessen,
Hat sein Antlitz verborgen, sieht's in Ewigkeit nicht«.
12 ק Auf Jahve! Gott, erhebe deine Hand,
Vergiss nicht der Elenden!
13 Warum verachtet der Frevler Gott?
Spricht in seinem Herzen: »Du suchst nicht heim«?
14 ר Du hast [es] gesehn; denn du blickst auf Mühsal und Kummer,
[Sie] in deine Hand zu nehmen. Dir überlässt [es] der Bekümmerte;
Dem Verwaisten bist du ein Helfer gewesen.
15 שׁ Zerbrich den Arm des Gottlosen;
Und der Böse — suchst du seinen Frevel, solltest du ihn nicht finden?
16 Jahve ist König immer und ewig,
Heiden schwanden aus seinem Land!
17 ת Das Begehren der Elenden hast du gehört, o Jahve;
Du bereitest ihr Herz, du neigst dein Ohr,

32 20. **10** Das Qere יִדְכֶּה bieten LXX *ταπεινώσει* (*αὐτόν*) und Targ. Jedoch kömmt nur das Piel דִּכָּה in der Bedeutung »zerschlagen« 51 10, und das Nifal 38 9, nicht aber das Qal vor. Aq. Sym. Hier. Syr. bieten ein Adjectiv mit passivem Sinn *et confractus* = יְדֻכֶּה. Gut Sym. *ὁ δὲ θλασθεὶς καμφθήσεται*, wobei עָנִי das Subject. — יָשֹׁחַ von שׁחח wie Hi. 9 13; vgl. שׁוּחַ Prov. 2 18. Ps. 44 26. Andere erblicken in den beiden ersten Worten von v. 10 noch eine weitere Schilderung dessen, was der Gottlose thut: »und so duckt er sich, (יְדֻכֶּה), bückt sich (nach Löwenart)«. Aber nachdem die Beute bereits ergriffen ist (9c), ist das Ducken überflüssig. — וְנָפַל ist nach der Accentuation Prädikat zu dem Plural חלכאים vgl. Ges. 145 7a. — בעצומיו verstehn die meisten Neueren von den starken Pranken des Löwen, was jedoch nicht sicher ist. Da der Vers im Verhältniss zu den übrigen sehr kurz ist, so liegt der Verdacht der Corruption nahe. — Mit v. **11** kehrt die Schilderung des Frevlers abschliessend zu v. 4 zurück. **12** נְשָׂא für gewöhnliches שָׂא Ges. 66 1. **13** geht wieder zurück auf 3. 4. **14** Der Ausdruck לָתֵת בְּיָדְךָ ist dunkel, insofern nicht gleich ersichtlich ist, wer oder was als Object zu gelten hat. LXX und Sym. meinen, es seien die Frevler. Näher liegt es, an das dem Frommen zugefügte Unheil und Herzeleid zu denken, welches Gott in die Hand nimmt um es zu rächen, ähnlich wie er 56 9 die Thränen in seinen Schlauch sammelt. — יעזב] Das Qal von Aq. Sym. Targ. bezeugt fordert eine Sinnergänzung wie דְּבָרוֹ »seine Angelegenheit«. LXX Theod. Hier. Syr. sprachen יֵעָזֵב aus, das aber nur passive, nicht reflexive Bedeutung hat. — חֵלֶכָה] LXX *ὁ πτωχός;* weswegen die Massoreten bei ihrer Auffassung nicht חֵלֶכָה vocalisirt haben, ist nicht zu ersehn. **15** ורע ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix in רשעו wieder aufgenommen. »Suchen und nicht finden« wird meistens als sprichwörtliche Redensart für gänzliches Verschwinden aufgefasst 37 36. Aber der Ausdruck: »du mögest seinen Frevel suchen und nicht finden« ist nach der vorhergehenden Bitte gar zu missverständlich. תדרשׁ ist daher mit Bickell als Vordersatz eines Bedingungssatzes aufzufassen, dessen Nachsatz durch eine Frage gebildet wird. Das Verbum דָּרַשׁ für sonstiges בִּקֵּשׁ ist gewählt mit ironischer Beziehung auf die Gedanken des Frevlers v. 4. 13. Der in v. 15 genannte Frevler ist also derselbe, wie der im übrigen Teil des Psalms geschilderte, d. i. der gottlose Israelit. Dagegen treten v. 16 plötzlich wieder die Heiden auf. Auch der unvermittelte Übergang von der Bitte v. 15 zu dem Bericht dessen, was geschehn ist, zeigt, dass v. 16—18 nicht zu 1—15 gehören. — Der Ausdruck in 16b kann nur auf ein bestimmtes historisches Ereigniss bezogen werden und steht parallel mit

18 Dem Verwaisten und Gedrückten Recht zu schaffen.
Nicht wird noch ferner ein Mensch von der Erde trotzen.

11

Gottvertraun.

1 Dem Vorspieler; von David.
Bei Jahve berg' ich mich; wie mögt ihr zu mir sagen:
»Flieh hin †zum Berge wie* ein Vogel!

9 6. 7. 16. 17. — Das Land Jahves kann nur Palästina sein. 17 b wird meistens übersetzt »du festigst d. i. machst getrost ihr Herz, du neigst dein Ohr«. Allein das wäre ein unerträgliches Hysteronproteron, und הכין לב heisst: das Herz zubereiten, d. h. in den Zustand versetzen wie Gott es haben will Hi. 11 13. Die Zubereitung des Herzens ist die Voraussetzung für die göttliche Erhörung. So bereits Aq. *ἑτοιμάσεις καρδίας αὐτῶν προσέχειν οὖς σου* und Hier. etwas freier *praeparasti ut cor eorum audiat auris tua.* 18 Der אדם ist derselbe wie 9 21, also die Heiden; ערץ sich als עריץ gebärden Jes. 47 12, d. h. sich gewaltsam gegen den Himmel auflehnen vgl. Jes. 37 23, entspricht dem ידי 9 20. מן הארץ kann entweder eng mit אנוש zusammengefasst werden »ein Erdenmensch« vgl. 17 14, oder auf das Verb לערץ bezogen werden vgl. 148 7; so LXX *ἐπὶ τῆς γῆς.* Beides kommt im Grunde auf dasselbe hinaus.

11

In einer Zeit allgemeiner staatlicher Zerrüttung, wo die Gottlosen den Frommen hinterlistig nachstellen, ist den Kleingläubigen der Muth entfallen. Ihr Arbeiten scheint vergeblich gewesen zu sein; was Anders bleibt da übrig, als den Gegnern das Feld zu räumen. Aber dem Sänger, der im Namen der Frommen spricht, ist solcher Kleinmuth fremd. Er weiss, dass wenn auf der Erde auch Alles wankt, Gottes Thron im Himmel doch ewig fest steht und dass Er, der das Innere der Menschen kennt, gerechtes Gericht üben wird. Die Frevler trifft Vernichtung; die Frommen schaun sein Heil.

Die Überschrift sucht Hitzig aus II Sam. 21 17 zu erläutern. Aber Hengstenberg hat richtig gesehn, dass der redend Eingeführte eine ideale Person, die Personification einer ganzen Classe ist. »Wir haben es nur mit »den Bösen«, »den Geradherzigen«, »den Gerechten«, »den Rechtschaffenen« zu thun, den beiden Classen, die uns in den Psalmen allgemeinen Charakters beständig entgegentreten«. Die Gottlosen sind nicht äussere Feinde, und die Behauptung Hitzigs, die Voraussetzung sei, dass der Dichter auf Grund von Kriegsgefahr verwarnt wurde, beruht auf völligem Misverständniss von v. 2. 3. Welche innerpolitischen Erschütterungen der Sänger v. 3 im Auge hatte, lässt sich nicht mehr nachweisen. Da aber in v. 6 eine wörtliche Beziehung auf Gen. 19 24 vorkömmt, so kann der Psalm nicht vor dem achten Jahrhundert gedichtet sein. Andrerseits führt der Inhalt auf die Zeit vor dem Exil.

1 Die Aufforderung zum Flüchten ergeht nicht an einen Einzelnen, sondern an Mehrere. Dies ist ohne weiteres deutlich bei der Lesart des Kethib נדדו. Das Qere will statt dessen נודי lesen, wobei die Seele angeredet ist. Ebenso lasen die sämtlichen alten Versionen LXX Aq. Quinta Hier. Syr. Targ. Dass Aquila willkürlich geändert hätte ist ausgeschlossen. Das Qere ist demnach die besser beglaubigte Lesart. Dass die Seele nach hebräischer Ausdrucksweise zum Fliehen aufgefordert werden kann, ist nach Jes. 51 23 nicht zu bezweifeln. Aber natürlich meint נפשי nicht die Seele im Gegensatz zum Körper, sondern die ganze Persönlichkeit, und צפורכם ist im Grunde nicht verschieden von

2»Denn sieh, die Gottlosen spannen den Bogen,
»Haben ihren Pfeil auf die Sehne gelegt,
»Im Dunkeln nach den Frommen zu schiessen.
3»Wenn die Grundlagen eingerissen werden —
»Was hat der Gerechte ausgerichtet?«.
4Jahve ist in seinem heiligen Palast;
Jahve — sein Thron ist im Himmel.
Seine Augen schaun †auf die Welt*,
Seine Wimpern prüfen die Menschenkinder.

לִי. Das Pluralsuffix in תֵּרְכֶם (wenn das Wort richtig ist; s. u.) zeigt nun aber, dass mit לְנַפְשִׁי nicht eine Einzelperson sondern ein Collectiv angeredet ist. Es ist die עֲדָה, die von den Gottlosen verfolgte Gemeinde, an welche die Aufforderung ergeht. Bei dieser Auffassung hat die Verbindung des Singulars נוּדִי mit dem Pluralsuffix an Micha 1 11 עִבְרִי לָכֶם יֹשֶׁבֶת צָפְנָת eine schlagende Parallele. Zu übersetzen wäre: »Fleuch, ein Vogel, auf euren Berg«. Aber freilich lasen alle Alten (LXX Aq. Hier. Syr. Targ.) statt תֵּרְכֶם צִפּוֹר *in montem ut avis*, d. i. הַר צִפּוֹר, das Targum in einer Recension: *in montem vestrum ut avis*. Die starke äussere Bezeugung fordert auch hier, vom massoretischen Text abzugehn. הַר als Accus. der Richtung und ohne Artikel wie Deut. 33 19. Auch bei dieser Lesart erklärt sich das Feminin נוּדִי am besten, wenn nicht eine Einzelperson, sondern die Gemeinde, die עֲדָה, angeredet ist. Als ein gejagter Vogel (צִפּוֹר) erscheint sie auch Threni 3 52; und Ps. 124 7, wo ebenso wie hier von der נֶפֶשׁ der Gemeinde die Rede ist, entrinnt sie wie ein Vogel, vgl. auch 74 19, wo die Gemeinde als gejagte Turteltaube erscheint, und 55 7—9. — Der Berg oder das Gebirge ist der Aufenthaltsort der Vögel Jes. 18 6. I Sam. 26 20. Der Sänger bleibt also mit diesem Wort im Bilde. Zugleich aber ist das Gebirge der Aufenthaltsort der Verfolgten. Wie hier der verfolgten Gemeinde gerathen wird, dem gejagten Vogel gleich in's Gebirge zu flüchten, so wünscht sie 55 7—9 Flügel zu haben um sich in der Wüste einen Zufluchtsort zu ereilen. Wüste und Gebirge sind Wechselbegriffe Num. 14 16. Ex. 32 12. 2 Der Satz enthält die Begründung für die Aufforderung. Das Bild von dem gejagten Vogel wird Anfangs noch beibehalten, geht aber in den letzten Worten in die eigentliche Rede über. Der Ausdruck »im Dunkeln« deutet darauf hin, dass es sich um hinterlistige Nachstellungen handelt; doch brauchen es nicht, wie 64 3—5, ausschliesslich Verläumdungen zu sein. — Der Schluss des Verses zeigt wieder, dass es sich nicht um die Verfolgung eines Einzelnen sondern der Frommen handelt. V. 3 bestätigt dies. Alle Grundlagen staatlicher Ordnung sind eingerissen; es lösen sich alle Bande frommer Scheu. — כִּי temporal wie Hi. 38 40. — Die Grundlagen sind das, worauf alle staatlichen Ordnungen beruhen, d. i. die ewigen Gesetze des Rechts und der Gerechtigkeit; so Sym. *θεσμοί*, Hier. *leges*. LXX und danach Syrer übersetzen: *ὅτι ἃ κατηρτίσω καθεῖλον* d. i. כִּי אֲשֶׁר יָסַדְתָּ יָהֲרָסוּן, worin der Artikel als Relativpronomen gebraucht ist, vgl. Ges. 138 3 b. Trotz ihrer syntaktischen Besonderheit darf diese Lesart nicht als die vom Dichter beabsichtigte angesehn werden. — Das Perfect פָּעָל darf nicht übersetzt werden: »was soll der Gerechte da thun«; denn das hiesse מַה־יִּפְעַל, wie Olsh. lesen will. Richtig geben die Übersetzungen das Präteritum wieder. Die Frage mit negativem Sinn kann nur sagen wollen, dass alles Thun des Gerechten umsonst gewesen ist; es zeigt sich in diesem Augenblick, dass all sein Bemühn um Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung keinen Erfolg gehabt hat. 4 ff. Die Muthlosigkeit und der Kleinglaube wird zurückgewiesen mit der glaubensvollen Gewissheit, dass, wenn auch auf Erden Alles wankt, Jahves Richterthron im Himmel doch feststeht; dies ist eine Gewähr dafür, dass die Gottlosen vernichtet, die Frommen sein gnadenreiches Antlitz schauen werden. — Die meisten Neueren (Olshausen ausgenommen) betrachten 4 a und 4 b nicht als selb-

5 Jahve prüft den Gerechten †und den Gottlosen*,
Und wer Gewaltthat liebt, den hasst seine Seele.
6 Er lässt auf die Gottlosen †Kohlen* regnen, Feuer und Schwefel;
Und Gluthwind wird ihres Bechers Teil.
7 Denn gerecht ist Jahve, Rechtserweisungen liebt er;
Die Frommen werden sein Antlitz schaun.

ständige Sätze, sondern als nähere Bestimmungen des Subjects: »Jahve in seinem heil. Tempel, Jahve dessen Thron im Himmel ist« nach Ges. 155 2. Aber schon die Alten haben richtig gesehn, dass der Hauptton grade auf diesen Sätzen ruht, sofern sie den Gegensatz zu 3a bilden. — Der heilige Palast ist nach dem Parallelgliede der Himmel, wie 29 9. Hab. 2 20. — בני אדם muss nach dem vorliegenden Text auch zu יהוה Object sein; jedoch ist diese Syntax mindestens ungewöhnlich. Theodoret, die Londoner Papyrusfragmente und der hexaplarische Syrer haben hinter יהוה *εἰς τὴν οἰκουμένην* d. i. לַתֵּבֵל 49 2, die Koine der LXX *εἰς τὸν πένητα*. Letzteres ist nicht לָעָנִי sondern wegen der Variante Theodorets לַחֲלָלָה vgl. 10 8. לחלה entspricht besser dem Parallelismus. — Das Sehn wird genauer bestimmt durch das Prüfen. Letzteres dient als Vorbereitung für die verschiedenartige Behandlung des Gerechten und Ungerechten. Nach der massoretischen Accentuation in v. 5 wird freilich das Prüfen nur auf die Gerechten bezogen, wie der Sänger 139 23 erbittet. LXX Aq. dagegen betrachten ורשע als zweites Object zu יבחן. Da hierdurch nicht nur grösseres Gleichmaass der Versglieder erzielt wird, sondern die Thätigkeit des göttlichen Prüfens v. 4 Ende ausdrücklich auf die Menschen im Allgemeinen bezogen wurde, so ist diese Abteilung vorzuziehn. 6 יַמְטֵר übersetzen LXX Sym. Hier. durch das Futur, was dem Zusammenhange besser entspricht als ein Optativ. Ges. 109 2b Anm. nimmt an, dass der Jussiv hier ohne Nebenbedeutung statt der gewöhnlichen Imperfectform gebraucht wäre. Sonst könnte man auch יַמְטִיר corrigiren. — פַּחִים sind Schlingen Hi. 22 10. Die Ausleger, welche diesen von LXX Hier. Syr. bezeugten Text beibehalten, verstehn darunter Blitze (s. Luther), eine unbelegbare und unwahrscheinliche Bezeichnung. Sym. *ἄνθρακας* = גֶּחָלִים. Dies Wort bezeichnet freilich gewöhnlich die schwarze Kohle nach der Wurzel »schwarz sein«, wird aber Jes. 44 12. 54 16 auch von der glühenden gebraucht. Dem Dichter schwebt bei seiner Schilderung das Strafgericht über Sodom und Gomorra Gen. 19 24 vor. Nach dieser Stelle darf אֵשׁ nicht eng mit גֶּחָלִים verbunden werden; wohl aber stände der Ole wejored besser bei גפרית. — Der Gluthwind ist der Samum. Das Bild vom Becher erklärt sich aus der Sitte, nach welcher der Hausvater den einzelnen Familiengliedern den zukommenden Teil in den Becher goss. Der Ausdruck scheint sprichwörtlich gebraucht zu sein vgl. 16 5. מָנָת ist contrahirt aus *manajath*, vgl. den Plural מָנוֹת. Neh. 12 47 von Essportionen. 7 צדקות sind nicht die gerechten Handlungen der Menschen (Jes. 33 15), sondern nach dem ähnlichen Schluss 7 18 die Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit, die Jahve als gerechter ausübt. Jud. 5 11. 1 Sam. 12 7. Micha 6 5. — Das Collectiv כָּל mit dem Plural des Verb construirt wie 9 5. — ישרים ist soviel wie יְשָׁרִים. Dass das Suffix יהו auch Singularbedeutung hat, ist durch das Phönicische jetzt ausser Zweifel gestellt s. Ges. 103 2 Anm. 2. Das Schauen des göttlichen Antlitzes erscheint als höchstes Glück auch 17 15; vgl. 140 14. Die Frommen werden dieses Glückes teilhaftig werden, wenn Jahve das Strafgericht an den Gottlosen vollzieht und ihnen dadurch zum Rechte verholfen wird. Weil Israel weiss, dass dies einmal geschehn muss, deswegen braucht es auch unter den härtesten Bedrückungen nicht muthlos zu werden. Der Schluss des Psalms enthält die Begründung für seine beiden ersten Worte. Die Auffassung der Übersetzungen mit Ausnahme des Targums, wonach פָּנָיו (LXX פָּנֶיךָ vgl. Luther) Object, ישרים Subject wäre, beruht auf der Erwägung, dass man Jahves Antlitz nicht sehn könne. Vgl. aber dagegen und über die Bedeutung

12

Gebet um Erhaltung der kleinen Schaar bei der herrschenden Falschheit und Hinterlist.

[1]Dem Vorspieler nach der achten; ein Psalm von David.
[2]Hilf, o Jahve, denn kein Frommer ist mehr da,
Denn die Treuen haben aufgehört unter den Menschen.
[3]Einer redet mit dem Andern Falschheit;
Mit gleissnerischer Lippe reden sie aus zweierlei Herzen.
[4]Möge Jahve alle gleissnerischen Lippen vertilgen,
Die Zunge, die Grosses redet,
[5]Sie, die da sagen: »durch unsere Zunge sind wir stark,
»Unsere Lippen sind mit uns; wer ist Herr über uns?«
[6]»Wegen der Vergewaltigung der Elenden, wegen des Seufzens der Armen
»Will ich mich nun aufmachen«, spricht Jahve,
»Will in Heil versetzen, ihm †erscheinend*«.

---

des Gott-Schauens Schulz, Alttest. Theol.[4] 474. Übrigens zeigt der Ausdruck, dass der Psalm nicht der ältesten Periode angehört.

12

Falschheit, Hinterlist und Hoffarth herrschen; die Frommen sind unterdrückt und seufzen unter ihrem Elend. Aber Jahve wird ihnen zu Hülfe kommen. Seine Verheissung wird endlich in Erfüllung gehn, denn sein Wort ist lauter wie Silber. Darum hält die fromme Schaar am Vertrauen fest trotz der augenblicklich herrschenden Gottlosigkeit.

Auch in diesem Psalm handelt es sich ebenso wie im vorhergehenden nicht um persönliche Hülfe, sondern um die der leidenden Frommen in der Gemeinde. Dies beweist der Plural in v. 2. 6. 8, wonach der Singular חסיד v. 2 erklärt werden muss.

Für die Zeitbestimmung ist von Wichtigkeit, dass v. 6 bei Jes. 33 11 citirt wird. Jedoch darf nicht verschwiegen werden, dass Ewald u. A. dies Capitel dem Sohne des Amoṣ absprechen.

2 Die Klage wie Jes. 57 1. Micha 7 2. — חסיד ist gleich אַנְשֵׁי חֶסֶד Jes. 57 1 vgl. zu Ps. 4 4. — אֶזֶד nur hier. LXX Hier. *imminuti sunt*, Sym. *ἐξέλιπον*. Raschi erklärt אזד für gleichbedeutend mit אָבַד; de Lagarde will אָזַד lesen, wie 77 9 im Parallelismus mit נמר. — אמונים fassen LXX Sym. Syr. als Abstractum »die Treue«; Aq. Hier. Targ. *fidelis*, was wegen חסיד im Parallelgliede das Richtige sein wird; vgl. Micha 7 2 חָסִיד im Parallelismus mit יָשָׁר. — מבני אדם eigentlich »weg von d. M.«, so dass sie nicht mehr unter ihnen zu finden sind. **3** שְׂפַת ein Accusativ, welcher das Organ des Redens bezeichnet wie Jes. 19 18. Ges. 117 3. — בְּלֵב וָלֵב] Die Wiederholung desselben Worts mit der Copula dient zum Ausdruck des mehrerlei, wie אבן ואבן Deut. 25 13 »verschiedenes Gewicht«. Ges. 123 4. Sym. *ἐν καρδίᾳ ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ*. Vgl. Jak. 1 8 *ἀνὴρ δίψυχος* Das Gegenteil בלא לב לב I Chr. 12 33 wird v. 38 erklärt בְּלֵבָב שָׁלֵם. **5** Die Bedeutung des Ausdrucks לְלְשֹׁנֵנוּ נגבר ist zweifelhaft. LXX Hier. *linguam nostram roboremus*, eigentlich: wir verschaffen ihr Stärke. Targ. »durch unsere Zunge sind wir stark«, das Hifil also intransitiv und ל eigentlich »hinsichtlich«. Zum Parallelismus möchte diese Erklärung besser passen als jene. Ewald wollte nach Dan. 9 27 übersetzen: »unserer Zunge sind wir verbündet«; dann müsste aber בְּרִית hinter נגבר stehn. Cheyne will dies einsetzen. Aber ist es wahrscheinlich, dass dies Wort ausfallen konnte? **6** Die Worte עתה אקום klingen Jes. 33 10 wieder. Dass der

7 Jahves Worte sind lautere Worte,
Silber, geläutert im Tiegel (?) zur Erde,
Gereinigt sieben Mal.
8 Du, o Jahve, wirst †uns behüten*
Vor diesem Geschlecht †und* in Ewigkeit,
9 Mögen auch Gottlose rings sich ergehn
†Im Weinberg, der bei Menschen gering geachtet*.

Anklang kein zufälliger ist, ergiebt sich daraus, dass in dem Capitel mehrfache Berührungen mit Psalmen vorkommen. — אשית בישע zu erklären nach 50 23. Für den Ausdruck vgl. 66 9 שִׂים בַּחַיִּים und 88 7. — Die Worte יפיח לו werden meistens als Object zum Vorhergehenden betrachtet: »denjenigen welcher sich danach (nämlich nach dem Heil) sehnt«. Ob יפיח *efflare* diese Bedeutung haben kann, ist sehr zweifelhaft. Hitzig: »gegen den man schnaubt«. Von den alten Übersetzern hat keiner diesen oder einen ähnlichen Sinn gefunden. LXX *παρρησιάσομαι ἐν αὐτῷ*. Dies Wort gebrauchen sie 94 1 für הוֹפִיעַ. Die erste Person statt der dritten hat auch das Targum noch gelesen (אסהיד d. i. *testificabor*). Sym. und ähnlich Syr. übersetzen das ganze Versglied *τάξω σωτήριον ἐμφανές*, womit zu vergleichen 50 2 הוֹפִיעַ LXX *ἐμφανῶς ἥξει*, und 80 2 הופיעה LXX *ἐμφάνηθι*. Hiernach ist es wohl gewiss, dass LXX אֹפִיעַ (defectiv geschrieben für אופיע) gelesen haben, und dass Sym. Syr. jedenfalls auch eine Form von הופיע vorfanden. Für die Verwechselung von ע und ה vgl. zu 97 11; für die von י und א z. B. II Sam. 7 13 יסור vgl. mit I Chr. 17 13 אסיר. Der Satz אופיע לו ist ein verbaler Umstandssatz (Ges. 156 3), den Sym. durch ein auf יֶשַׁע bezogenes Adjectiv, Syr. durch ein Adverb (גליאית = *ἐμφανῶς*) wiedergab. Der Singular לו neben vorhergehendem Plural, und das Fehlen des Objects bei אשית בישע erklärt sich gut bei Ewalds Annahme, dass die hier angeführten Worte Gottes einem älteren, von dem Dichter nur entlehnten Orakel angehören, was durch die glaubensvolle Bestätigung in v. 7 nur noch wahrscheinlicher wird. 7 אֲמָרוֹת mit Chateph Patach nach Ges. 10 2 Anm. A. — Die Bedeutung von בעליל ist sehr ungewiss. LXX Syr. *δοκίμιον* Aq. *χωροῦν* (*τῇ γῇ*). Hier. *separatum a terra*. Alle betrachten das ב als Stammbuchstaben. Dagegen Targ. בכירא d. i. »im Tiegel«. So die meisten Neueren. לארץ betrachtet man dann am besten als prägnante Construction: »zur Erde hin(fliessend)«. Aus dem Schmelzofen, worin das Erz aufgehäuft ist, fliesst unten das ausgeschmolzene reine Silber ab«. Olsh. Jedoch lässt sich die Bedeutung Tiegel anderweitig nicht nachweisen. Im nachbiblischen Hebr. heisst בעליל העיר »im Anblick der Stadt«, und vom Monde heisst es, dass er sichtbar oder nicht sichtbar sei בעליל (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch s. v.), was Levy übersetzt »im Glanze (am heitern Himmel)«. Der Glanz würde bei dem Silber gut passen; aber Bedeutung und Etymologie des neuhebr. Worts sind selbst nicht klar. 8 Das Pluralsuffix תשמרם neben dem Singular תִּצְרֶנּוּ fällt auf. Aq. Theod. Hi. beziehn ersteres auf die Worte Jahves (*custodies ea*, nämlich *eloquia*); es ist aber augenscheinlich Synonym von תצרנו und wahrscheinlich eine in den Text gedrungene erklärende Glosse hierzu. Das Suffix in תצרֶנּוּ müsste auf לו v. 6 gehn. Einfacher ist es, mit LXX Hier. Luther und einigen hebr. Handschriften תִּצְּרֵנוּ zu lesen. — זו ohne Artikel Ges. 126 5 Anm. 1b. Da dies Geschlecht, d. h. die gottlosen Zeitgenossen des Sängers, nicht לעולם leben, so liest man mit LXX besser זֻ ולעוֹלָם. Diese Schreibweise findet sich häufig auf phönicischen Inschriften. 9 Da eine Rückkehr zu der Schilderung des Thuns der Frevler am Schluss des Psalms nicht wahrscheinlich ist, so fasst man 9a besser nicht als Aussage, sondern als Concessivsatz zu 8. — Über den Sinn von 9b herrscht schon bei den Alten keine Übereinstimmung (s. Jahrbb. f. prot. Theol. 1882 601). Die Neueren erklären meistens nach Sym. Hier. *cum exaltati fuerint vilissimi filiorum hominum*. ו wird dabei als Zeitpartikel gefasst und זֻלֹּת im Sinne von אַנְשֵׁי זֻלֹּת. Aber dieser Auf-

13

In Trübsal.

[1] Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
[2] Wie lange, o Jahve, willst du mich für immer vergessen?
Wie lange willst du dein Antlitz vor mir verbergen?
[3] Wie lange soll ich Pläne bei mir hegen,
Während Kummer †täglich* mein Herz erfüllt?
Wie lange soll mein Feind sich über mich erheben?

---

fassung stehn folgende Bedenken gegenüber. זלות bedeutet nicht Gemeinheit im sittlichen Sinne, sondern die Geringachtung vgl. Jer. 15 19. Daher sind אַנְשֵׁי זלות nicht verächtliche Menschen, sondern geringachtende. Dies aber kann unmöglich eine Bezeichnung der Gottlosen sein, denn grade die Besten werden unter Umständen das Gefühl der Geringachtung oder Verachtung empfinden. Auch der Ausdruck לבני אדם im Sinne von *unter den Menschen* ist »mindestens kein gewöhnlicher« (Olsh.). Von Origenes wurden die Buchstaben כרם (beachte die scriptio defectiva) χαρμ umschrieben, d. i. כַּרְמֶל. Der Weinberg ist stehende Bezeichnung Israels bei den Propheten Jes. 5 7. 3 14. 27 2 ff. (verbunden mit נצר). Jer. 12 10. 2 21. 5 10. כַּרְמֶל זָלוּת wie כַּרְמֶל חָמָד Am. 5 11 vgl. Jes. 27 2. התהלך mit dem Accusativ wie Job. 22 14. לבני אדם ist kürzere Ausdrucksweise für לְגֶבֶר בְּנֵי אָדָם vgl. Jon. 3 8. Jer. 33 9, und ist mit זלות zu verbinden. Gegen diese Erklärung wendet Nowack ein, dass wohl Israel mit einem Weinberg verglichen werde, nicht aber die Frommen in Israel; hier aber handele es sich offenbar nicht um den Gegensatz von Israel und Heiden, sondern um den der Frommen und Frevler in Israel. Sehr richtig. Aber die Frevler machen sich eben in dem Weinberge auf allen Seiten breit, und geben sich dadurch als Israeliten zu erkennen. Auch Job. 22 14 heisst התהלך nicht umkreisen, sondern hin- und hergehn auf oder in. Cheyne wirft ein, man erwarte bei der Vocalisation כָּרְמֶל ein Verb wie »niedertreten« oder »verzehren«. Aber wenn der Dichter zugestanden hätte, dass die Gottlosen den Weinberg verzehrten, so hätte Jahve ihn eben nicht bewahrt.

13

Schon lange von der göttlichen Hülfe verlassen und von Feinden bedrängt bittet der Sänger Gott, ihn vor dem Tode zu bewahren, damit die Feinde nicht triumphiren. Im Vertraun auf Gott ist er seiner Erhörung gewiss, und der Nothschrei, mit dem der Psalm begann weicht daher am Schluss dem Dankeslied.

Die Abfassungszeit lässt sich aus inneren Merkmalen nicht eruiren. Die Noth und Verfolgung, über die der Sänger klagt, scheint nicht eine rein persönliche zu sein, sondern die der unterdrückten Frommen überhaupt, die sich in Folge der erlittenen Unterdrückungen am Rande des Verderbens befinden. Der Ausdruck am Ende von v. 4 ist, wie v. 5 Ende zeigt, bildlich zu verstehn. Jedenfalls ist der Feind nicht ein einzelner, sondern (vgl. צָרַי v. 5), eine Mehrzahl. Aber ob heidnische Feinde oder einheimische Unterdrücker darunter zu verstehn sind, lässt sich nicht entscheiden. Grade dieser allgemein gehaltene Charakter des Liedes machte es geeignet, in Nöthen und Gefahren aller Art gesungen zu werden.

2 Der scheinbare Widerspruch zwischen der Frage »wie lange«, die ein Ende erhofft, und der adverbiellen Bestimmung »für immer«, die das Ende ausschliesst, erklärt sich aus der erregten und geteilten Gemüthsstimmung des Sängers. »Hier verzweifelt die Hoffnung selbst und die Verzweiflung hofft dennoch«. Luther. Vgl. 79 5. 89 47. **3** אשית עצות בנפשי wie Prov. 26 24 vgl. Jer. 9 7. Der Sänger macht sich Pläne, wie er den Gefahren entrinne. — יגון lassen die Alten noch von אשית abhängen. Aber das Fehlen von עד אנה zeigt, dass das Glied nicht auf gleicher Stufe mit den übrigen steht. Es ist

4 Blick her, erhöre mich, Jahve, mein Gott,
Mache meine Augen licht, damit ich nicht zum Tode entschlafe;
5 Damit mein Feind nicht spricht: »Ich habe ihn überwältigt«,
Meine Bedränger frohlocken, dass ich wanke!
6 Ich aber vertraue auf deine Gnade!
Mein Herz soll frohlocken über deine Hülfe;
Ich will Jahve singen, dass er mir wohlgethan.

14

Der Thoren Strafe.

1 Dem Vorspieler; von David.
Der Thor sprach in seinem Herzen: »Es ist kein Gott«;
Verderbt, abscheulich war ihr Thun,
Keiner der Gutes that.

---

ein nominaler Umstandssatz zu 3a vgl. Ges. 156 2. — יוֹמָם ist = *interdiu*. Aber unmöglich kann der Sänger sagen wollen, dass der Kummer nur bei Tage, nicht auch bei Nacht sein Herz erfülle. LXX Cod. Alex. und ein Corrector des Sinaiticus haben *καὶ νυκτός* hinter יומם; doch hat diese Ergänzung schwerlich kritischen Werth. Sym. *καθ' ἡμέραν*, Syr. »jeden Tag«; diese Bedeutung hat aber יומם nicht. Es wird mit Nöldeke, de Lagarde u. A. יום יום zu lesen sein, vgl. z. B. 68 20 Ges. 123 d 1. 4b Die Augen haben vor Kummer ihren Glanz verloren 6 8. 38 11 und möchten, wenn Jahve nicht helfend eintritt, bald brechen. — אִישַׁן הַמָּוֶת eine prägnante Ausdrucksweise für אִישַׁן שְׁנַת המות vgl. Jer. 51 39. המות ist ein von אישן abhängiger Accusativ; (»absolutes Object«) vgl. darüber Ges. 117 2 b. 5 יָכַל hier mit dem Accusativ verbunden; sonst עַל יָכַל Gen. 32 26. — 5b ist noch abhängig von פֶּן. 6 Durch das Aussprechen der Klage ist der Kleinmuth überwunden. Obwohl die Hülfe noch nicht gewährt ist, kann der Sänger doch jubeln und singen, weil er weiss, dass sein Vertraun nicht zu Schanden wird. — גמל mit עַל hier von der Erweisung des Guten wie z. B. 116 7. LXX *τῷ εὐεργετήσαντί με*. — Am Schluss des Verses haben LXX den Zusatz *καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου* aus 7 18.

14 (53)

Der Sänger blickt zurück auf eine Zeit, in welcher überall Gottvergessenheit, Gottesleugnung und ruchloses Wesen herrschte. Aber die Frevler haben das göttliche Strafgericht erfahren. Möchte Jahve seines Volkes Geschick wenden und Israel dadurch Anlass zu Freude und Jubel geben.

Die Thoren und Gottlosen, von denen der Sänger spricht, sind nach der von ihnen gegebenen Schilderung nicht heidnische Feinde, sondern vornehme Israeliten. Sie haben das vom Kriege bereits ausgesogene Volk bedrückt und beraubt, bis Jahve ihrem gottlosen Thun durch plötzliches Eingreifen ein Ende machte. Die im Psalm vorausgesetzten Verhältnisse sind solche, wie sie zur Zeit des Jeremias in Israel herrschten, mit dessen Schriften er mehrfache Berührungen aufweist. Es liegt nahe, bei der über die vornehmen Gottesleugner hereingebrochenen Katastrophe an die Fortführung Jojachins und der vornehmen Israeliten im Jahre 597 zu denken vgl. II Reg. 24 12—16. Auch die Schlussbitte v. 7 würde sich aus dieser Zeitlage gut erklären.

Der Psalm findet sich in einer zweiten Redaction als 53. wieder. *Jahve* ist hier allenthalben durch *Elohim* ersetzt, und in v. 6 (14 5. 6) ist der Text völlig verschieden. Hierüber das Nähere in der Auslegung.

[2] Jahve blickte vom Himmel herab auf die Menschenkinder,
Zu sehn, ob da ein Verständiger sei,
Der nach Gott frage.
[3] Alles war abgewichen, allzumal sie entartet,
Keiner der Gutes that,
Auch nicht einer.

---

1 Der ausschliessliche Gebrauch des Perfects in den ersten fünf Versen nöthigt, auch schon אמר mit den alten Übersetzern durch das Präteritum wiederzugeben. Der Thor sprach so, ehe das v. 5 genannte Ereigniss eintrat d. h. so lange er in seiner Sicherheit und in seinem gottlosen Thun dahinlebte. — Dass mit נָבָל ohne Artikel nicht eine einzelne Person sondern eine Classe von Menschen gemeint ist, folgt aus dem im Parallelgliede gebrauchten Plural der Verbalformen. Der fehlende Artikel darf nicht verleiten zu übersetzen »ein Thor«. Die Indetermination drückt den Gedanken aus: »Es waren Thoren, die so sprachen«. »Thöricht« heisst 74 18 ein heidnisches Volk, welches Jahve schmäht, nämlich weil derselbe seinem Volke nicht helfen könne. Ebenso versteht Bar Hebraeus nach Theodor von Mops. das Wort hier. Er deutet es auf Sanherib und seine Lästerungen Jes. 37. Aber die Schilderung des נָבָל v. 1b und v. 3 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter Israeliten im Auge hat. Was unter einem נָבָל in Israel verstanden wurde, zeigt Jes. 33 6: »Der Thor redet Thorheit und sein Herz schafft Heilloses, indem er Ruchloses schafft und über Jahve Irrthum redet und des Hungrigen Seele leer lässt und es dem Durstigen an Trank fehlen lässt«. Das Wort umfasst also die beiden Begriffe der impietas und improbitas. Beide werden auch im Psalm hervorgehoben und zwar so, dass die improbitas als Ergebniss der impietas erscheint. — אין אלהים giebt das Targum wieder לית שולטנא דאלהא בארעא d. i. »es giebt keine göttliche Weltregierung«. In der That wird dies die Meinung sein. Eine abstracte Gottesleugnung ist dem Alterthum fremd; 10 4 wurde derselbe Ausdruck erläutert »Gott sucht nicht heim«, und die, welche Jer. 5 12 als Leugner Jahves auftreten, schwören trotzdem v. 2 bei seinem Namen. Endlich heisst es Ps. 14 2 Ende von den Thoren nur, dass sie nicht nach Gott fragen. — Über אמר בלבו »er denkt« vgl. zu 10 4. — Das eindrucksvolle Asyndeton השחיתו התעיבו wird Ps. 53 durch Einschiebung der Copula abgeschwächt. Von den beiden Verben kennzeichnet das erste mehr die Beschaffenheit des Thuns, das zweite den Eindruck, den dasselbe macht. Wörtlich wäre zu übersetzen: »verderbt, abscheulich machten sie das Thun«. Mit השחית spielt der Dichter an auf Gen. 6 12 wie v. 2 auf Gen. 18 21. Nach jener Grundstelle, wo השחית den Accusativ דַּרְכּוֹ bei sich hat, wird עלילה als Object auch zu dem ersten Verb zu ziehn sein vgl. Zeph. 3 7. — Für עלילה hat Ps. 53 עָוֶל »die Sünde«. Die Verbindung dieses Worts mit התעיב, eigentlich eine Tautologie, hat eine Parallele an Ez. 16 52, nur dass hier חַטָּאוֹת gebraucht ist. Da aber עול durch Verbleichen von Buchstaben leichter aus עלילה entstehn konnte als umgekehrt, so ist die Lesart in Ps. 14 vermuthlich die ursprüngliche. — Am Schluss von v. 1 haben LXX noch die Worte *οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός* aus v. 3. Bei Hier. Syr. Targ. fehlt der Zusatz. 2 השקיף eigentlich: er beugte sich über, LXX *διέκυψε*. — Der משכיל bildet den Gegensatz zum נָבָל; der Begriff wird erläutert durch דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים. Letzteres aber ist zu erklären nach Jer. 5 24 »sie sagen nicht in ihrem Herzen: lasst uns Jahve unsern Gott fürchten«. 3 הכל, dafür 53 4 כֻּלּוֹ, beides = כֻּלָּם. Statt סָר 53 4 סָג. Jer. 5 23 spricht für ursprüngliches סָר. Diese Stelle in Verbindung mit Jer. 5 1 zeigt auch, dass mit den בני אדם ebenso wie 12 2 die Israeliten gemeint sind. — נאלהו im Arabischen vom Gerinnen der Milch gebraucht, daher Aq. *συνεπλάκησαν* und danach Hier. *conglomerati sunt*. Da »sauerwerden« und »verderben« synonyme Begriffe sind, konnte das Wort auch auf sittliche Verhältnisse übertragen werden wie Job. 15 16. — In אֵין גַּם־אֶחָד ist der Stat. constr. אֵין von dem zugehörigen אֶחָד durch גַּם getrennt Ges.

4 Haben's nicht erfahren alle Übelthäter,
Die mein Volk auffrassen, †das der Krieg [schon] gefressen*,
Die Jahve nicht anriefen?
5 Da bebten sie, bebten;
Denn es ist ein Gott bei dem gerechten Geschlecht.

---

152 c4. — Am Schluss von v. 3 findet sich in manchen Handschriften der LXX ein Zusatz von christlicher Hand, welcher der Stelle Römer 3, 13—18 entspricht *τάφος ἀνεῳγμένος κτέ.* Derselbe ist aus verschiedenen Psalmenstellen nach den LXX zusammengestellt und in der Handschrift Kennicott 649 in das Hebräische übersetzt. Näheres darüber bei Rosenmüller a. l. und bei Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 79 f.; Plüschke, De psalterii syriaci Mediolanensis indole p. 28 sq. 4 LXX Sym. Hier. Targ. und einige hebräische Handschriften lesen יֵדְעוּ, was erklärt wird »wollen denn nicht Einsicht annehmen«, oder: »Sollen's nicht inne werden durch die Erfahrung, d. i. büssen« Jes. 9 8. Das Perfect יָדְעוּ bezeugen auch Aq. Syr. Für die Richtigkeit desselben spricht deutlich v. 5. Was die Übelthäter erfahren haben sagt eben v. 5; sie sind bei einem bestimmten Anlass in Angst und Beben gerathen. — Die Übelthäter werden geschildert als Vertilger des Volks und als solche, die sich um Gott nicht kümmern. Der Ausdruck »das Volk fressen« wird gebraucht von auswärtigen Feinden Jer. 10 25. Ps. 79 7; aber auch von einheimischen Unterdrückern Mch. 3 3. Prov. 30 14. Der Schluss des Verses »sie rufen Jahve nicht an« in Verbindung mit v. 1 zeigt, dass letztere gemeint sind. — Aus dem Ausdruck »mein Volk« folgt nicht, dass Jahve redet, da auch die Propheten z. B. Jes. 3 12. 15 Mch. 3 3 so sprechen. Der Schluss des Verses, wo von Jahve in der dritten Person die Rede ist, macht es wahrscheinlich, dass der Dichter selbst das Volk »mein Volk« nennt. — Die Worte אָכְלוּ לֶחֶם sind sehr verschieden gedeutet. Nach der massoretischen Vocalisation und Accentuation wäre wörtlich wiederzugeben: »Fresser meines Volkes frassen Brot«, wie Aq. übersetzt. Jedoch ergiebt das keinen erträglichen Sinn. Nach Sym. Quinta *ὡσεὶ ἀρτὸν*, Hier. *ut cibum panis* hält z. B. noch Kautzsch (Ges. 162 1), wenn auch zweifelnd, den Satz für eine Vergleichung. Das tertium comparationis wäre dann das sich täglich Wiederholende 42 4. Aber das Verb. finit. ohne jede Vergleichungspartikel kann diesen Sinn nicht haben. Es müsste heissen כֶּאֱכֹל לֶחֶם. In der sonst so sehr nahe verwandten Stelle Jer. 10 25 ist vom Brot essen gar nicht die Rede, sondern nur von der Vernichtung und Verwüstung Israels durch auswärtige Völker. Demgemäss wird zu vocalisiren sein אֲכָלוֹ לָהֶם, ein Relativsatz nach Ges. 155 2: »welches der Krieg [schon] verzehrt hatte«. לָהֶם findet sich nur noch Jud. 5 8. Die Seltenheit des Worts veranlasste die falsche Vocalisation. Ebenso wie im Psalm die Massoreten, so haben Jud. 5 8 LXX das Wort verkannt, indem sie לָהֶם שְׁעָרִים »Kampf um die Thore« durch »Gerstenbrot« (לֶחֶם שְׂעֹרִים) übersetzten. Der Sänger macht danach den gottlosen Israeliten den Vorwurf, dass sie das durch den Krieg bereits ausgesogene Volk noch mehr ausgeplündert haben. Der weitere Vorwurf, dass sie Jahve nicht anrufen, will nach Jer. 10 21 (אֶת יהוה לֹא דָרָשׁוּ) besagen, dass sie sich um Jahves Willen nicht kümmerten. 5 שָׁם im zeitlichen Sinne wie 36 13. Der Sänger weist auf ein bestimmtes uns nicht mehr sicher bekanntes Ereigniss hin, bei welchem die gottlosen Israeliten in Schrecken geriethen. — Über das zur Verstärkung dienende absolute Object פַּחַד (Job. 3 25) vgl. Ges. 117 2. — Hinter פחד wird 53 6 hinzugefügt לֹא הָיָה פָּחַד, und danach bei LXX Targ. auch in Ps. 14. LXX (*οὗ οὐκ ἦν φόβος*) verstehn dies: »wo kein Grund zum Schrecken war« vgl. Prov. 28 1. Aber dieser Gedanke widerspricht dem Inhalt von 4a durchaus. Dem Zusammenhang besser entsprechend erklärt Bar Hebraeus: »wo sie nicht auf Schrecken vorbereitet waren«, was aber die Worte nicht bedeuten können. Aben Esra endlich will ergänzen פָּמֹהוּ »ein Schrecken, wie ein ähnlicher noch nicht vorgekommen war«; aber eben dies Wort dürfte nicht fehlen. Da die Worte in Ps. 41, welcher durchgängig den besseren Text hat, fehlen, so werden sie als Randglosse

6 †Mit dem Plan auf den Elenden sind sie zu Schanden geworden*,
Denn Jahve ist seine Zuflucht.
7 Ach dass von Zion Israels Rettung käme!
Wenn Jahve seines Volkes Schicksal wendet
Jubele Jakob, freue sich Israel.

---

zu betrachten sein, deren Ursprung auf verschiedene Weise erklärt werden kann. — Der Grund, weswegen der Schreck über sie kam ist der, dass sie inne wurden: es giebt doch einen Gott. אלהים, nicht יהוה, weil der Satz im Gegensatz zu der Behauptung der Thoren אֵין אלהים v. 1 steht. — Das gerechte Geschlecht d. i. die frommen Israeliten (24 6. 112 2) haben sich seines Schutzes zu erfreun, über die gottlosen Thoren aber bringt er Verderben. **6** תבישו scheint concessiv genommen werden zu müssen: »möget ihr immerhin das, was der Unterdrückte plant, zu Schanden machen«. Dabei ist denn aus dem Vorhergehenden ein Gedanke zu ergänzen wie: »ihr werdet doch von der Strafe ereilt, denn u. s. w.«. Was der Inhalt dieses Planens ist, wird nicht gesagt. Nach 13 3 liegt es nahe an Mittel und Wege zu denken, wie der Fromme den Verfolgungen der Gottlosen entgeht. Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass das Zugeständniss »möget ihr den Plan des Elenden zu Schanden machen« sehr auffallend ist. Man erwartet vielmehr bei der folgenden Begründung den Satz: »ihr werdet ihn nicht zu Schanden machen«, oder auch: »sie sind zu Schanden geworden«, wie LXX 53 6 (*κατησχύνθησαν* = הֹבִישׁוּ) wirklich lasen. Dann passt freilich nicht das vorhergehende עצת. 53 6 heisst es statt dessen עצמות, und da der Text in 14 6 sonst der vollständigere ist, so wird das מ ursprünglich sein, nur steht es an verkehrter Stelle. Lies מַעֲצַת עָנִי הֹבִישׁוּ »mit dem Anschlag auf den Elenden sind sie zu Schanden geworden«. עֲנָוָה wie Jes. 19 3. עָנִי ist Genet. obj. wie z. B. מֵחֲמַס אָחִיךָ »wegen des Frevels an deinem Bruder« Ges. 128 2. Zu בּוּשׁ יָן vgl. Hos. 10 6 יֵבוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מֵעֲצָתוֹ. — Der Text in Ps. 53 weicht hier völlig ab. Der Übersicht halber stellen wir beide Texte über einander.

Ps. 14 כי אלהים בדור צדיק : עצת עני תבישו כי יהוה מחסהו
Ps. 53 כי אלהים מזר עצמות חנך הבישתה כי אלהים מאסם

Die zweite Recension lautet übersetzt: »Denn Gott hat zerstreut die Gebeine deines Belagerers; du hast zu Schanden gemacht, denn Gott hat sie verworfen«. כִּי erläutert in diesem Zusammenhang, worin das Beben bestand oder wodurch es verursacht wurde. Die zerstreuten Gebeine wie 141 7. Wegen des Zusatzes: »deines Belagerers« muss der Ausdruck ganz eigentlich genommen werden. Die Gebeine des Belagerers liegen zerstreut umher, weil das feindliche Heer durch eine Niederlage oder etwa durch die Pest vernichtet ist und die Leichname nicht einmal haben begraben werden können. Es liegt nahe, hierbei an die Vernichtung des Heeres Sanheribs zu denken Jes. 37 36. Jedoch ist der Ausdruck auffallend und der Text steht nicht fest. חֹנֶךָ ist ungewöhnliche Pausalform statt חֹנְךָ, und dies steht, da חָנָה nie mit dem Accus. der Person construirt wird, für חֹנֶה עָלֶיךָ. LXX und danach Syr. geben חנך durch *ἀνθρωπαρέσκων* wieder, ein Synonym von *ὑποκρίτης*, das Hiob 34 30. 36 13 hebräisches חָנֵף wiedergiebt. Aq. Sym. Hier. Targ. fanden חנך bereits vor. Das Suffix muss auf das angeredete Volk gehn. Die Anrede »du hast zu Schanden gemacht« kann dagegen nur an Gott gerichtet sein, von dem jedoch sofort in der dritten Person die Rede ist. Bei הבישתה vermisst man ungern die Erwähnung des Objects »sie«. LXX lasen auch hier הֹבִישׁוּ. Die Abweichungen in Ps. 53 sind, abgesehn von der Ersetzung des Gottesnamens יהוה durch אלהים, schwerlich aus absichtlicher Änderung zu erklären, sondern aus zufälligen Versehen, die z. T. später sind als die LXX. בדור 14 5 war defectiv geschrieben בדר. Ein Abschreiber hielt dies für das aramäische Verb בַּדַּר zerstreuen Dan. 4 11 vgl. בָּזַר Ps. 68 31, und ersetzte den vermeintlichen Aramaismus durch das echt hebräische זָרָה. Das Wort צדיק war in der Vorlage von 53 ganz verwischt. In עצמת gegenüber עצת ist das מ ursprünglich, steht aber an falscher

15

Wer Jahves Gast sein darf.

[1] Ein Psalm; von David.
Jahve, wer darf in deinem Zelte gasten?
Wer darf auf deinem heiligen Berge wohnen?

Stelle s. o. In עני und הנך wie in מהשחו und נאצם beruht der Wechsel der Gutturale ursprünglich auf einem Gehörfehler vgl. zu 10s. Bei dieser Sachlage dürfen aus dem Text 53s keine Schlüsse auf den Anlass des Psalms gezogen werden. 7 Der Psalm schliesst mit dem Wunsche der Wiederherstellung des Volks. Die gottlosen Israeliten, welche ihre Volksgenossen unterdrückten, sind von der Strafe erreicht; möchte nun auch Israel wieder zu neuer Blüthe gelangen. — מי יתן Wunschpartikel = *utinam* Ges. 151 1. — Dass die Hülfe von Zion, dem Sitz Jahves, erwartet wird erklärt sich am leichtesten, wenn Jerusalem noch nicht zerstört war. — Für יְשׁוּעוֹת liest 53 7 יְשׁוּעָתוֹ. Beides entstand aus dem ursprünglichen ישעת. — Die Bedeutung des Ausdrucks שׁוּב שְׁבוּת oder שְׁבִית ist streitig. S. die Lexica und weiter Barth in der ZDMG. Bd. 41 S. 617 f. Da die Wendung bereits von Am. 9 14 und Hos. 6 11 gebraucht wird, so ist ihr Vorkommen im Psalm jedenfalls kein Beweis für exilische Abfassungszeit desselben. Die von LXX und Hier. (*quando reduxerit dominus captivitatem populi sui*) gegebene Deutung, welche שְׁבוּת = שְׁבִי setzt, passt an vielen der Stellen, an welchen sich der Ausdruck findet, nicht, besonders nicht Job. 42 10. Daher leiten Ewald u. A. nach dem Vorgange von Aquila zu Jer. 32 44, und Sym. zu Job. 42 10 (*ἐπέστρεψε τὴν ἀποστροφήν*) שְׁבוּת als Stat. constr. zu שְׁבוּת von שׁוּב ab »die Wendung wenden«, während Barth a. a. O. שׁוּב und שְׁבָה in der vorliegenden Formel für zwei synonyme Wurzeln mit der Bedeutung »sammeln« hält; »die Sammlung (eines Volkes, eines Mannes) sammeln« bedeute nach Analogie einer ähnlichen arabischen Phrase: »sein Zerfahrenes wieder in Ordnung bringen, es wiederherstellen«.

15

Der Psalm zeichnet das Ideal eines frommen Israeliten, der sich wegen seiner Frömmigkeit des göttlichen Schutzes zu erfreun hat. Gefordert wird Redlichkeit im Handel und Wandel; aufrichtige Gesinnung; Meiden von Verläumdung, Beeinträchtigung und Schmähung des Nächsten; Verachtung der Verworfenen und Hochhaltung der Gottesfürchtigen; festes Halten an dem einmal gegebenen Wort; endlich Meiden des Wuchers und der Bestechung.

Zu der Überschrift »ein Psalm, von David« fügen einige Handschriften der LXX hinzu: »als er nach der Besiegung Absaloms zurückkehrte um im Tempel anzubeten«. Theodor von Mopsuestia dagegen giebt ihm die Überschrift: »Gesprochen im Namen des Volks, nachdem es aus den Kriegen mit den Assyrern gerettet war«. Der Exeget hat richtig gesehn, dass der Psalm sich aufs engste mit Jes. 33 13—16 berührt. Aber das Original liegt nicht bei dem Propheten sondern bei dem Psalmisten vor. Die vielfachen Berührungen mit Psalmen in Jes. 33 machen es sicher, dass auch die Verse 13—16 eine Umschreibung des Psalms sind. Also ist dieser älter als jenes Kapitel, vgl. indessen zu Ps. 12.

1 יגור übersetzt Aq. *προσηλυτεύσει*, d. i. wer darf sich als גֵּר als Schutzbefohlener in deinem Zelte aufhalten. Wer als *Ger* in das Zelt aufgenommen ist, ist dadurch unverletzlich geworden. Diese noch für den heutigen Orient so wichtige sociale Einrichtung findet ihre Anwendung auch auf das Verhältniss des Menschen zu Gott. Im Phönicischen finden sich Personennamen wie *Gersakkun*, lateinisch-punisch *Gisco* (Client des Gottes Sakkun); *Germelkart* (Client des Melkart); *Gerastart* (Client der Astarte); *Gerhekal* (Client des Tempels). Der Sänger will sagen: wem gewährst du das Recht, sich unter deinen

2 Wer unsträflich wandelt und Gerechtigkeit übt
Und Wahrheit redet in seinem Herzen,
3 Nicht mit seiner Zunge leichtfertig ist,
Einem Andern nichts Böses zufügt
Und keine Schmach auf seinen Nächsten lädt;
4 In dessen Augen der Verworfne verachtet ist,
Und der die ehrt, welche Jahve fürchten,
Zu Leide schwört und nicht wechselt;
5 Wer sein Geld nicht auf Wucher giebt
Und keine Bestechung gegen den Unschuldigen annimmt.
Wer dies thut, der wird nimmer wanken.

Schutz zu stellen? vgl. den Schluss des Psalms. Im bürgerlichen Leben erwirbt man dies Recht schon dadurch, dass man sich an die Zeltstricke klammert; um ein Ger Jahves zu sein muss man ein unsträfliches Leben führen. Der Ausdruck »Zelt« gehört noch zum Bilde; es ist das in der Wüste oder Steppe aufgeschlagene Zelt des Schêchs, bei dem der Wanderer um gastliche Aufnahme bittet, vgl. 27 5. אֹהֶל ist also nicht Bezeichnung des Tempels. Auch im zweiten Versgliede ist nicht von einem Wohnen im Tempel die Rede. Der heilige Berg Jahves ist Zion oder Jerusalem, und der Sänger will sagen: wer hat in Zion Bürgerrecht? Jes. 33 14 tritt für das Zelt das brennende Feuer als Bezeichnung des strafenden und alles Unheilige verzehrenden Gottes ein; für den heiligen Berg die ewigen Gluthen in demselben Sinne. Es ist klar, dass die Fassung des Psalms die ursprüngliche ist und dass der Prophet das Bild abwandelt. **2** תמים ist ein adverbiales Zustandsadjectiv im Accusativ, wie sich aus dem parallelen הֹלֵךְ נְקִיּוֹת Jes. 33 15 ergiebt vgl. Ges. 118 5. — Zu dem rechtschaffenen Wandel und Handel kommt im zweiten Versgliede die Forderung aufrichtiger Gesinnung hinzu. Das Thun soll frei sein von Heuchelei. **3** Die Verba finita setzen das Particip in v. 2 fort Ges. 116 5 Anm. 7. Die Perfecta wie 1 1. — Das Qal רָגַל nur hier; LXX *ἐδόλωσεν*, dagegen Hier. *qui non est facilis in lingua sua* nach neuhebr. רַגְלָן »einer der leicht mit den Füssen fortkommt«. Das Targum endlich direct: »verläumden«, vgl. רָכִיל. Die genaue Bedeutung lässt sich nicht mehr sicher nachweisen. Jedenfalls handelt es sich um Zungensünden. — עַל erklärt sich daraus, dass die Worte auf der Zunge liegen wie der Pfeil auf dem Bogen vgl. 64 4. **4** נִמְאָס ist Subject, נִכְבָּד Prädikat; ersteres steht im Gegensatz zu dem folgenden יראי יהוה, das Prädikat im Gegensatz zu יכבד. Die Anordnung ist also chiastisch. — לְרֵעֵהוּ übersetzen LXX Syr. und danach Luther »seinem Nächsten«, indem sie לְרֵעֵהוּ aussprachen vgl. Prov. 17 17. Ez. 47 22. Aber abgesehn davon, dass der Sprachgebranch לְהָרַע verlangt, ist die Erwähnung des Nächsten beim Schwören mindestens überflüssig. Richtig sehn Aq. Theod. (*τοῦ κακῶσαι*) in der Form einen Infin. Hif. Die Formel ist abgekürzt aus der vollständigeren Lev. 5 4: »wenn Jemand unbesonnen schwört Liebes oder Leides zu thun« (לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב). »Liebes und Leides« ist eine sprichwörtliche Redensart in der Bedeutung: »was es auch sei« Gen. 24 50. Num. 24 13. Im Psalm ist nach dem folgenden יָרֵא יְיָ der Ausdruck dahin zu verstehn, dass der Schwur dem Schwörenden Nachteil bringen könnte. Auch in diesem Fall hält der Fromme nicht nur seinen Schwur, sondern er vollzieht ihn auch ganz und substituirt nicht das Leichtere dem Schwereren vgl. Lev. 27 10. 33. **5** Das Verbot des Zinsennehmens, im Gesetz Ex. 22 24. Lev. 25 36 f. Dtn. 23 20 f. auf die Volksgenossen beschränkt, tritt hier absolut auf. Bei Jes. 33 15 ist der Ausdruck verallgemeinert: »wer den durch Druck erworbenen Gewinn verschmäht«. — Zu 5 b vgl. Ex. 23 8. Bei Jes. 33 15 noch anschaulicher: »er schüttelt die Bestechung von seiner Hand ab«. — אֵלֶּה fasst die von v. 2 an aufgezählten Pflichten zusammen. — Der Schluss kehrt

16

Gott das höchste Gut.

[1] Miktam von David.
Behüte mich, Gott, denn bei dir hab' ich mich geborgen.
[2] †Ich spreche* zu Jahve: »Du bist mein Herr,
Ich habe kein höheres Gut als dich«.
[3] An den Heiligen, die im Lande sind
†Handelt Jahve herrlich; all sein Wohlgefallen hat er an ihnen*.

---

zum Anfang zurück. In allen Gefahren, die dem Frommen drohn, wird er an Jahve, seinem Beschützer, einen festen Halt haben.

16

In Jahve hat Israel seinen Schutz und sein Glück gefunden. Denn den Frommen im Lande gewährt Gott sein Heil. Voll Abscheu wendet es sich ab von den Abtrünnigen; nur Jahve ist sein Teil. Ein liebliches Loos ist ihm gefallen; dafür preist es Gott allezeit. In seinem Schutz kann es allen Gefahren trotzen. Er wird seine Gemeinde nicht untergehn lassen sondern ihr in der steten Gemeinschaft mit ihm Fülle der Freude gewähren.

Dass es die israelitische Gemeinde ist, welche in diesem tief empfundenen Psalm ihr Bekenntniss, ihren Dank und ihr Hoffen ausspricht, hat zuerst Theodor von Mopsuestia erkannt. Nur von ihr verstanden giebt v. 10 einen befriedigenden Sinn; denn diese Stelle spricht nicht von einem Leben nach dem Tode, sondern von der Bewahrung vor dem Tode überhaupt.

Die Situation, aus welcher heraus der Psalm gedichtet ist, ergiebt sich aus den zahlreichen und sehr nahen Berührungen mit bestimmten Abschnitten des Deuterojesaias, s. die Erklärung. Während des Exils waren zahlreiche Israeliten zum Götzendienst abgefallen. Um den Gegensatz zwischen diesen und den Treugebliebenen bewegt sich der Gedankengang des Dichters, aber so dass das Geschick der Abtrünnigen nur die Folie zu dem reichen äusseren und geistigen Segen der Frommen bildet. v. 3 spricht der Dichter von »den Heiligen, die im Lande sind«; die Abtrünnigen scheinen danach nicht im Lande zu sein. Der Psalm wird gedichtet sein, als ein Theil des Volks bereits aus der Gefangenschaft zurückgekehrt war. In der jungen Freude über ihre Wiederherstellung setzt sich die Gemeinde hinweg über die Drangsale des äusseren Lebens und lebt nur dem einen Gefühl der Dankbarkeit, Zufriedenheit und Hoffnung in Gott.

1 Über die Aussprache von שָׁמְרֵנִי vgl. Ges. 61 1 Anm. 2 Fussnote. 2 Die Vocalisation אָמַרְתְּ beruht auf der Annahme, dass die Seele angeredet sei, wie das Targum ergänzend übersetzt: »du meine Seele hast gesagt«; aber da die Seele garnicht genannt ist, so ist eine solche Ergänzung nicht wohl möglich. Veranlasst ist die Aussprache als 2. Pers. fem. durch die scriptio defectiva; nach 140 13 (יָדַעְתָּ), Ez. 16 59 (עָשִׂיתָ) ist mit LXX Syr. und wahrscheinlich Hier. (*dicens* auf vorhergehendes *speravi* bezogen) sowie mit hebr. Hss. zu lesen אָמַרְתָּ; vgl. 31 15. 140 7. — אדני in der ursprünglichen Bedeutung wie 35 23 und sonst. Der Ausdruck ist emphatisch: »du und kein Anderer«. Das zweite Glied übersetzen Sym. Hier. Targ. *bonum mihi non est sine te*. Aber das müsste heissen בַּל בִּלְעָדֶיךָ. Dagegen kann עַל in der Bedeutung »über — hinaus« verstanden werden wie Gen. 48 22. Koh. 1 16. Der Sänger will nicht sagen, dass er ausser Gott keine Güter habe, denn er hat sie wirklich v. 5. 6, sondern dass Gott sein höchstes Gut ist. Der Gedanke ist also etwas anders als 73 25. טובתי, auch von Aq. ohne Artikel (*ἀγαθοσύνη μου*) wiedergegeben, bezeichnet die Güter, die der Sänger wirklich hat oder haben könnte; vgl. für den Ausdruck יְהֵיהֶם 115 7 = יָדַיִם לָהֶם und Num. 12 6. Koh. 5 16; vgl. auch Ps. 20 3 עזרך. Jes. 1 26 שׁפטיך.

4 Viel werden die Schmerzen derer, die einen Andern . . . . .
Ich will ihre blutigen Trankopfer nicht spenden
Und ihren Namen nicht auf meine Lippen nehmen.

---

3 Diese Crux interpretum lautet nach dem massoretischen Text übersetzt: »den Heiligen, welche im Lande sind, und die Herrlichen, an welche ich all' mein Wohlgefallen habe«. Der Stat. constr. וְאַדִּירֵי in Anlehnung an einen Satz, welcher die Stelle eines Genetivs vertritt, nach Ges. 130 4. Allein der Satz, wie er dasteht, giebt keinen Sinn. לַקְדֹשִׁים hängt in der Luft, und es fehlt der Nachsatz. Dass die Stelle corrumpirt ist, wird allgemein anerkannt. Bei Restaurationsversuchen hat man in erster Linie die LXX zu befragen; sie übersetzten *τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσε* (*κύριος*), *πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς*. Das eingeklammerte *κύριος* findet sich bei Theodoret und in mehr als 90 Handschriften bei Parsons; vermuthlich ist es die Lesart Lucians und wurde in anderen Handschriften gestrichen, weil es im hebräischen Text kein Äquivalent zu haben schien. Aber in Wirklichkeit repräsentirt es das schliessende י von ואדירי als gewöhnliche Abkürzung von יהוה, wie Jona 1 9 עברי אנכי LXX *δοῦλος κυρίου εἰμὶ ἐγώ* = עבד י' אנכי. Die Übersetzung der LXX retrovertirt ergiebt als ihre Vorlage

לַקְדֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה
וַאֲדִיר י[הוה] כָּל־חֶפְצוֹ בָם

Unter der Voraussetzung, dass auch das Pronomen in *τῇ γῇ αὐτοῦ* auf hebräische Vorlage zurückgehe, könnte man vermuthen אֲשֶׁר בְּאַרְצֹה מְהַאֲדִיר י', vgl. für אַרְצֹה = אַרְצוֹ Gen. 49 11. Num. 23 8. Dtn. 34 7. Na. 2 1; für die aufgelöste Form מהאדיר vgl. מְהֻקְצָעוֹת Ez. 46 22. Ewald 192 d. Aber LXX ergänzen sehr häufig das Pronomen auch wo die hebräische Breviloquenz es nur errathen lässt vgl. JprTh. 1882 415; wegen der im andern Fall sich ergebenden doppelten Unregelmässigkeit ist dies auch hier wahrscheinlich. האדיר לפלני »an Jemandem herrlich handeln« sagt man wie etwa הִרְחִיב לפלני. Jes. 42 21 wird das Verb mit dem Accus. construirt; allein dort ist das Object ein sachliches. Andrerseits findet sich an dieser Stelle ebendieselbe Zusammenstellung von חפץ und האדיר wie im Psalm. »Die Heiligen« ist Bezeichnung der gesetzestreuen Israeliten vgl. 34 10. Dan. 7 18. Dtn. 33 3; sie heissen so als die aus der profanen Welt Ausgesonderten und Jahve Angehörigen; es sind dieselben, welche 35 20 »die Stillen im Lande«, 101 6 »die Treuen im Lande« genannt werden. »Das Land« ohne weiteren Zusatz (oder: »sein Land«) ist Juda, I Sam. 23 23. 27. I Reg. 9 21. II Reg. 15 20. Zph. 2 3. Das Pronomen הֵמָּה ist mit Hier. Syr. Targ. (*qui in terra sunt*) als Vertreter der Copula anzusehn. Dieser im Aramäischen ganz gewöhnliche Sprachgebrauch wird für das Hebräische belegt durch I Reg. 9 20. Dtn. 20 15. Gen. 7 2. Allerdings sind alle diese Stellen negative Relativsätze, »in welchen ein ausdrücklicher Gegensatz der einen Classe einer Gattung, von welcher das Gesagte gilt, zu einer Andern, von welcher es nicht gilt, gemacht ist«. Aber abgesehn davon, dass ein Aramaismus in unserm Psalm nicht auffallen würde, vgl. v. 6, handelt es sich auch hier um einen solchen Gegensatz. Es ist die Rede von den gesetzestreuen Israeliten, welche in Juda sind, im Gegensatz zu den Götzendienern, welche in Babel zurück geblieben sind. An den ersteren ist die Weissagung Jes. 62 4 in Erfüllung gegangen; auf sie trifft der Name *Chephzibah* zu, denn Jahve hat an ihnen Wohlgefallen vgl. כִּי חָפֵץ יהוה בָּךְ Jes. l. l. Einen sachlichen Commentar zu dem Verherrlichen giebt Jes. 62 11. 12 (vgl. עַם קֹדֶשׁ). 65 16—25. 4 Gradeso wie Jes. 65 13 ff. treten hier im Psalm die abgöttischen Israeliten in Gegensatz zu den »Heiligen«, vgl. besonders v. 14. Eine Schilderung des Götzendienstes der Israeliten in Babel giebt Jes. 65 1—7. 11. Subject zu יִרְבּוּ ist עצבותם. Das Verb steht im Masculin vor dem Nomen im Genus fem. nach Ges. 145 7 Anm. 1. Um die Enallage generis zu vermeiden lesen Syr. Targ. יַרְבּוּ, wobei der ganze Satz אחר מהרו Subject wäre: »Zahlreich machen ihre Schmerzen diejenigen welche u. s. w.«. Das Qal wird bezeugt von LXX Aq. Sym. Theod. Hier. — Die Worte אחר מהרו

[5]Jahve ist mein Besitzteil und mein Becher;
Du bist †allezeit* mein Loos.

fasst bereits Aq. als einen Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר auf, welcher von dem Nominalsuffix in עצבותם abhängig ist vgl. Ges. 155 2 b. — Unter עצבותם verstehn Theod. Quinta Hier. Targ. Götzenbilder; da aber hierfür sonst ausschliesslich der maskulinische Plural עֲצַבִּים gebräuchlich ist, so wird man das Wort mit LXX Aq. Sym. Syr. als Schmerzen zu verstehn haben, vgl. Jes. 65 14 die Anrede an die götzendienerischen Israeliten: »ihr werdet schreien vor Herzeleid«. — Der Sinn der Worte אחר מהרו ist ungewiss. Da es sich im Folgenden ohne Zweifel um Götzendienst handelt, so hat es keine Bedenken אַחֵר im Sinne von אֶל אַחֵר zu nehmen, wie Jes. 42 8. 48 11. Man mag an die Götzen Gad oder Meni Jes. 65 11 denken. Schwieriger ist יָהֲרוּ. »Freien« Ex. 22 15 kann das Wort nicht bedeuten, denn dies Wort wird nur von dem Erwerb der Frau durch die Heirathsgabe (מֹהַר) gebraucht, und die Annahme Wildeboers, dass es allmählich auch im weiteren Sinne gebraucht wäre, scheint mir nicht wahrscheinlicher zu sein als wenn man dasselbe vom lateinischen *nubere* behaupten wollte. Bekanntlich wird dies Wort nur scherzweise vom Manne gebraucht. Die meisten alten Übersetzer geben dem Wort die Bedeutung »eilen«, die sonst nur das Piel מִהֵר hat. Der auf diese Weise gewonnene Sinn ist jedoch wenig ansprechend: LXX *μετὰ ταῦτα ἐτάχυναν* (אַחֲרֵי מִהֲרוּ), ähnlich das Targum. Theod. *εἰς τὰ ὀπίσω* (אָחוֹר) *ἐτάχυναν* (vgl. Hier. *post tergum sequentium*); hätte der Dichter dies sagen wollen, so würde er sich etwa נָסֹגוּ אָחוֹר (vgl. 44 19) ausgedrückt haben. Sym. (*ἀκολουθοῦσαι ταχέως*) und ähnlich der Syr. erblicken in מהרו eine adverbiale Nebenbestimmung zu יהרו עצבותם. Auch Aquilas Lesart *οἳ ἄλλον ἐκάκωσαν* (חֲמָרוּ) befriedigt ebenso wenig. Die im Anschluss hieran früher von mir vorgeschlagene Conjectur חֲמָרוּ »welche einen andern eingetauscht haben« 106 20. Jer. 2 11 scheitert daran, dass der Accusativ bei חָמַר dasjenige bezeichnet, was man beim Tausch weggiebt, während das Eingetauschte durch בְּ eingeführt wird. Quinta endlich übersetzt (*τὰ εἴδωλα αὐτῶν ἄλλοι*) *ἐξελέξαντο*. Diese Übersicht zeigt, dass bereits die Alten die fraglichen Worte nicht verstanden haben. Es bleibt nur das Eingeständniss übrig, dass es uns Neueren nicht besser geht. Nur so viel ergiebt sich aus dem Zusammenhang, dass die Worte irgendwie den Abfall vom wahren Gott bezeichnen müssen. 4 b Der Sänger weist die Gemeinschaft mit den Abtrünnigen voll Abscheu zurück. Richtig erläutert Bar Hebraeus: »Ich will ihren Götzen nicht opfern«. Trankopfer von Blut sind blutige Trankopfer. מִן steht zur Bezeichnung des Stoffes wie 45 14 al. Die blutigen Trankopfer sind nicht eigentlich zu verstehn, sondern der Dichter denkt an die Greuel der abtrünnigen Israeliten, welche ihre Kinder den Götzen schlachteten und dabei Trankopfer spendeten Jes. 57 5 f. 65 11. — Das Suffix in שמותם geht auf die Götzendiener, deren Name Jes. 65 15 als Fluchformel dient. 5 חֵלֶק ist das erb- und eigenthümliche Grundstück. Israels Erbgut ist Jahve Jer. 10 16. 51 19. Dagegen hatten die Abtrünnigen Steinfetische zu ihrem חֵלֶק gemacht Jes. 57 6. Das Bild vom Becher vgl. 11 6 bildet einen Gegensatz zu den blutigen Trankopfern v. 4. Jahve ist Israels gefüllter Becher d. h. durch seinen Besitz werden Israel alle Freuden zu Teil vgl. 23 5. — Nach 4 a und Jes. 57 6 ist zu vermuthen, dass Jahve auch Israels Loos genannt wird, so dass also גּוֹרָלִי Nominativ ist. Hierzu scheint freilich תּוֹמִיךְ nicht zu passen. Das Wort sieht aus wie eine zweite Person Imperf. Hif. von יָמַךְ. Jedoch existirt eine solche Wurzel im Hebräischen nicht. Nach Wetzstein bei Delitzsch kommt im heutigen Vulgärarabisch Syriens (Damaskus) das hebräischem תּוֹמִיךְ entsprechende *umâka* in der Bedeutung »weit machen« im Volksgebrauch vor. Jedoch kennen die arabischen Lexikographen ein solches Verbum nicht, so dass es bedenklich sein dürfte, das hebräische Wort nach diesem lokal-arabischen Idiotismus zu erklären. Manche Ausleger halten das Wort daher für ein Particip Qal mit ungenauer Orthographie und schreiben תּוֹמְכִי für תּוֹמִיךְ; so bereits die alten Übersetzungen. Aber abgesehn von der

6 Mir fiel ein Besitz in lieblichen Gegenden zu;
Auch gefällt mir das Erbe.
7 Ich preise Jahve, der mich berathen hat;
Auch Nachts mahnen mich meine Nieren.
8 Ich habe Jahve beständig vor mir;
Wenn er zu meiner Rechten ist, so wanke ich nicht.
9 Darum freut sich mein Herz und frohlockt mein Gemüth,
Auch mein Leib wird in Sicherheit wohnen.
10 Denn du wirst mich nicht der Unterwelt preisgeben,
Wirst deinen Frommen nicht das Grab sehn lassen.

---

doppelten Unregelmässigkeit in der Schreibung ist es gewiss nicht wahrscheinlich, dass Jahve als Ergreifer oder Halter des Looses (Hier. *tu possessor sortis meae*) bezeichnet wäre. Das Wort ist vermuthlich corrumpirt, und mit Olshausen wird zu lesen sein חֶלְקִי; für die Construction vgl. Ex. 11 6. Wörtlich wäre zu übersetzen: »du wirst fortfahren als mein Loos«, d. i. mein Loos zu sein. Andere haben חֶבְלִי vorgeschlagen vgl. 73 28. **6** Zu der Freude in Gott kommt das äussere Glück hinzu. Der Gedanke vom Erbteil, welcher v. 5 bildlich verwandt war, wird hier im eigentlichen Sinne ausgeführt. Die Messschnüre חֲבָלִים stehn metonymisch für den abgemessenen Grundbesitz. Das Verb נָפַל deutet darauf hin, dass derselbe durch's Loos verteilt wurde. נְעִימִים sind die lieblichen Gegenden Kanaans 106 24. Mal. 3 12. — אַף führt das dem objectiven Thatbestande entsprechende subjective Gefühl ein. — Über die Form נַחֲלָת vgl. Ges. 80 2 Anm. b. LXX Syr. ergänzen »mein«, gegen Hier. Targ. — שָׁפַר עַל, im Hebr. nur hier, ist ein im Aramäischen gewöhnliches Wort in der Bedeutung »gefallen«, z. B. Dan. 4 24. **7** Der Inhalt des Berathens wird nicht ausdrücklich genannt; dem Zusammenhang gemäss wird man das Wort passend auf die angetretene Heimkehr aus Babel beziehn. — Die Nieren als Sitz der Empfindung mahnen zum Dank, vgl. אבירך im Parallelgliede, und Prov. 23 16. Das Perf. יִסְּרוּנִי von der erfahrungsmässigen Thatsache Ges. 106 2 c. **8** Eigentlich: »Ich habe Jahve vor mich gestellt«, d. i. ich habe ihn vor Augen und im Herzen. — Zur Rechten steht der Beschützer 121 5. Wenn Israel Jahve als seinen Beschützer hat, so kann es allen Gefahren trotzen, es wird ihnen nicht unterliegen. בַּל אֶמּוֹט wie 10 6. 15 5. **9** כְּבוֹדִי wie 7 6. Seele und Leib sind zusammenfassende Bezeichnung des menschlichen Wesens 63 2. Das erste Versglied malt die durch Nichts gestörte Seelenfreude, das zweite die äussere Sicherheit. **10** Der Grund für diese Freude und Sicherheit ist der, dass Israel weiss, Jahve wird es vor dem Rachen der Unterwelt bewahren. נַפְשִׁי dient zur Umschreibung des Pronomens »mich« und ist soviel wie חֲסִידֶךָ im Parallelgliede. שְׁאוֹל und שַׁחַת sind Synonyma insofern die Vorstellung von der Scheol in mancher Beziehung vom Grabe abstrahirt ist. Der Inhalt des 10. Verses giebt, wenn er auf einen einzelnen Israeliten bezogen wird, keinen Sinn; denn kein einzelner Israelit konnte hoffen, nie zu sterben. Nur von Israel als Gesammtheit gilt es, dass es das Grab nicht sehn, d. h. nicht untergehn wird. Das Kethib חֲסִידֶיךָ d. i. die Israeliten ist eine erklärende Variante; das Qere wird durch die besten Handschriften und alle Versionen gestützt und giebt einen besseren Sinn; denn nicht von den einzelnen Israeliten sondern nur von Israel gilt es, was der Sänger sagt. — Die negativen Aussagen des 10. Verses werden erläutert und vervollständigt durch die positive Wendung des 11. Das Leben ist nicht die einfache Existenz auf Erden, sondern der Genuss der Freuden, welche aus der Gemeinschaft mit Gott entspringen. — תּוֹדִיעֵנִי übersetzen LXX unrichtig *ἐγνώρισάς μοι*; das Imperf. muss ebenso verstanden werden wie in v. 10. Richtig Hier. *ostendes mihi*. Der Weg des Lebens ist der, welcher zum Leben führt Prov. 10 17. Israel erwartet, dass Jahve, der es berathen hat, den es beständig sich vor Augen stellt, es auch in Zukunft den rechten Weg führen wird. Es meint damit

11 Du wirst mir den Weg des Lebens kund thun;
Fülle von Freuden ist vor deinem Antlitz,
Wonnen in deiner Rechten immerdar.

17

Bitte um Recht gegen die ruchlosen Feinde.

1 Ein Gebet; von David.
Höre, o Jahve, eine gerechte Sache,
Merk' auf mein Schreien,
Vernimm mein Beten mit Lippen sonder Trug.

---

die Treue gegen Gott; auch sie ist bedingt durch die göttliche Unterweisung. — Das zweite und dritte Versglied entfalten in zwei selbständigen Sätzen den Begriff des Lebens. Die Freuden vor Jahves Antlitz sind diejenigen, welche aus der Gewissheit entspringen, dass sein gnadenreiches Antlitz über den Seinen leuchtet vgl. 4 7. — Theod. sprach שֶׁבַע aus, eine midraschische Deutung, die auch der Talmud kennt. — Die Wonnen liegen in Jahves rechter Hand, weil er im Begriff steht, sie zu spenden. Sie umfassen alle die Segensgaben, deren Israel sich rühmen darf.

17

In einem dreimaligen Aufruf (v. 1. 6. 13) bittet der Sänger Jahve, ihm Recht und Hülfe zu gewähren. Er begründet seine Bitte zuerst mit dem guten Recht seiner Sache. Er ist frei von Schuld; seine Gesinnung ist lauter und er hat seinen Wandel geführt gemäss den Forderungen des göttlichen Gesetzes. Der zweite Aufruf sucht Jahve zum Einschreiten zu bewegen durch eine Schilderung der drohenden grausamen Feinde; der dritte bittet um ihre Vernichtung und schliesst mit dem Ausdruck glaubensvoller Gewissheit, dass nach der Unglücksnacht der Morgen anbrechen wird, an dem das Gnadenlicht des göttlichen Antlitzes dem jetzt unterdrückten Gerechten aufgehn wird.

Um zu eruiren, wer der Sänger ist, untersuchen wir zunächst, wen wir unter dem Feinde zu verstehn haben, von dem er gewaltthätig behandelt wird. Es ist nicht ein einzelner, sondern eine Mehrheit, die den Sänger umgiebt und ihn zu verderben trachtet. v. 7. 9. 10. 11. 14. Der v. 12. 13 eintretende Singular erklärt sich aus einer Personification. Die Feinde erscheinen als grausam, gefühllos und hochmüthig. Sie liegen auf der Lauer wie ein Löwe, um unvermuthet über den Sänger herzufallen. Sie trachten danach, in das Land einzufallen v. 11 und sie »verwüsten« v. 10. Diese Schilderung zeigt, dass es sich nicht um private Feindschaft handelt, auch nicht um die Rotte gewaltthätiger gottvergessener Israeliten, sondern um einen auswärtigen Feind. רָשָׁע v. 13 vgl. v. 9 רשעים ist also wie z. B. 9 6 Bezeichnung eines heidnischen Volks.

Auch der Sänger ist nicht eine Einzelperson. Denn wenn er auch meistens in der ersten Person Singularis redet, so tritt ganz gleichbedeutend doch auch der Plural ein v. 11 »unsere Schritte« vgl. v. 7 הוֹסִים. Das »Verwüsten« v. 9 giebt einen ungleich besseren Sinn, wenn man das Wort auf das Volk oder das Land bezieht, als wenn man dabei an einen Einzelnen denkt. Auch in diesem Psalm redet die Gemeinde. Sie ist von grausamen Feinden umgeben, die sie vernichten wollen. Und doch weiss sie, dass sie jenen gegenüber Recht hat. Dies Recht Israels gegenüber den Heiden ist jetzt unterdrückt. Aber Jahve wird es an's Tageslicht bringen. Es kommt eine Zeit, da den Gottlosen bis ins dritte Geschlecht vergolten wird v. 14, Israel aber gerechtfertigt sich am Heil seines Gottes sättigt. Dass diese Zeit bald erscheine will der Psalm erbitten.

Die Abfassungszeit lässt sich aus inneren Merkmalen nicht feststellen. Der Text

2 Von deinem Antlitz lass mein Recht ausgehn;
Deine Augen sehen richtig.
3 Prüfst du mein Herz, suchst du es auf bei Nacht,
Erprobst du mich: du findest kein †böses Sinnen* bei mir,
Nicht übertritt mein Mund.
4 Beim Thun der Menschen habe ich nach dem Wort deiner Lippen
Mich †gehütet vor* des Tyrannen Wegen.

---

ist an einer Stelle nicht mehr zu verstehn und aller Wahrscheinlichkeit nach corrumpirt. Auch ein Paar andere Stellen sind von diesem Verdacht nicht frei.

1 צֶדֶק, parallel mit רִנָּתִי, ist Object zu שִׁמְעָה. Das Wort bezeichnet hier nicht eine subjective Eigenschaft, sondern einen objectiven Thatbestand, eine gerechte Sache, wie 35 27. 37 6. 40 10. Job. 6 29. 35 2. Der Sänger betont, dass die Sache, welche er Gott vortragen will, eine gerechte ist, weil er weiss, dass Gott einer ungerechten Sache sein Ohr nicht leiht vgl. Prov. 15 29. 28 9. Job. 27 9. 35 13. Ps. 66 18. Jes. 1 15. Er sagt absichtlich nicht צִדְקִי, weil er nicht die Person, sondern die Gerechtigkeit der Sache in den Vordergrund stellen will. Die Rechtssache, die er vor Gott bringt, besteht darin, dass Israel, obwohl ohne Tadel (v. 3), von den Feinden auf's grimmigste verfolgt wird. Die Übersetzung »Jahve (Gott) der Gerechtigkeit« verstösst gegen Accente, Parallelismus und Grammatik. — רִנָּה Geschrei I Reg. 22 36, hier als bittendes, parallel mit תְּחִנָּה, wie I Reg. 8 28. Jer. 7 16. Ps. 61 2. — לֹא שִׂפְתֵי מִרְמָה bildet einen zusammengesetzten Begriff (Lippen, die ohne Falsch; das Gegenteil 78 36), welcher als ganzer unter dem Einfluss der Präposition בְּ steht. Der ganze Satz ist als ein an יֵצְאוּ eng angeschlossener Relativsatz aufzufassen; er steht im chiastischem Parallelismus zu צֶדֶק. 2 fügt zu der Bitte um Erhörung die weitere hinzu, Gott möge Israels Recht als solches promulgiren. מִשְׁפָּטִי ist das richterliche Urteil Gottes mit Einschluss der Urteilsvollstreckung 9 5. Das Antlitz Gottes bezeichnet ihn selbst, sofern er sich der Welt zeigt Lev. 9 24. Num. 17 11. Esther 1 19. — יצא vom Ergehn des richterlichen Urteils Hab. 1 4. — v. 2b enthält den Grund für die 2a ausgesprochene Bitte. מישרים ist adverbielle Bestimmung zu תחזינה Jes. 33 15; Ps. 9 11; weil Gott richtig sieht, d. h. die Dinge wie sie sind, deswegen darf Israel getrost bitten, dass Gott sein Urteil sprechen möge. 3 Der allgemein gehaltene Gedanke v. 2b wird jetzt auf die Gemeinde im besonderen angewandt. Gott wird sie frei finden von Sünden in Gedanken, Worten und Thaten. 3a ist ein Bedingungssatz, in dem בל תמצא den Nachsatz bildet, vgl. Ges. 159f. לְבָבִי ist Object auch zu זקרת. Die Nacht ist die Zeit, in welcher die Gedanken frei von aller Verstellung Gott am offensten vorliegen. — Über צרפתני vgl. Ges. 59 2 Anm. 4. Das Wort bedeutet hier: auf seine Echtheit erproben, wie der Goldschmied es thut. 26 2. תמצא steht nach der massoretischen Accentuation ohne Object. 3b bildet danach ebenfalls einen Bedingungssatz: »Sann ich Böses, so kam es nicht über meinen Mund«. Über die Betonung von זמתי vgl. Ges. 67 7 und Anm. 12. Allein dieser Ruhm wäre nicht eben fein. LXX Aq. Sym. Hier. Syr. (*cogitationes meas*) sprechen זִמָּתִי aus und verbinden dies als Object mit תמצא, wobei sich das Suffix nicht auf wirklich vorhandene, sondern auf nur als möglich vorausgesetzte böse Gedanken beziehn würde, wie 18 24: böse Gedanken, die ich hätte haben können, die aber in Wirklichkeit nicht vorhanden waren. Derselbe Gedanke wird erreicht, wenn man זִמֹּתִי als Infinitiv nach Analogie der Verba ל״ה auffasst, wie הֲגִיתִי 77 10 Ges. 67 Anm. 3. — פִּי wird am einfachsten als Subject zu יעבר aufgefasst, wozu als Object »deine Gebote« hinzuzudenken ist. Absolutes עָבַר = »sich versündigen«, kömmt sonst freilich im A. T. nicht vor; im späteren Hebräisch heisst עבירה Versündigung. 4 באדם steht im Gegensatz zu פעלות אדם; letzteres scheint das erfahrungsmässige (sündige) Thun und Treiben der Menschen zu bezeichnen, im Gegensatz zu welchem der Sänger sich vor Sünde gehütet hat. Trotz bösen Beispiels ist er fromm

5 Meine Schritte hielten fest an deinen Geleisen,
Da wankten meine Füsse nicht.
6 Ich rufe dich an, denn du antwortest mir, Gott;
Neige mir dein Ohr, vernimm meine Rede.
7 Zeig deine Wundergnade, du Helfer derer die sich bergen
Vor den Empörern in deiner Rechten.
8 Bewahre mich wie die Pupille im Auge,
Birg mich im Schatten deiner Flügel
9 Vor den Gottlosen, die mich verwüsten,
Meinen Feinden, die mich mit Gier umringen.
10 Sie haben ihr †Herz mit Fett* verschlossen;
In Hochmuth redet ihr Mund.
11 Unsere Schritte — schon haben sie mich umringt;
Sie richten ihr Auge darauf, in's Land einzubrechen.

---

geblieben. ל zeitlich wie 32 6 לְשֶׁטֶף. Die zweite adverbielle Nebenbestimmung בדבר שׂפתיך enthält das Motiv für sein Verhalten. Hinter שׁמרתי erwartet man die Präposition מִן Jos. 6 18, wie Syr. sie bietet. Wenn sie nicht zufällig ausgefallen ist, was wahrscheinlich, muss man erklären: ich habe die Pfade des Gewaltthätigen beobachtet nicht um sie innezuhalten Prov. 2 20, sondern um mich durch sie abschrecken zu lassen. **5** Der inf. abs., von LXX Sym. Theod. Hier. Targ. durch den Imperativ wiedergegeben, vertritt das verb. fin. Ges. 113 4 b ε. Die beiden Vershälften verhalten sich zu einander wie Grund und Folge. Die Geleise Gottes bezeichnen den Weg, welchen er vorgezeichnet hat. נמוטו ist, anders als 15 5. 16 8, vom Straucheln im sittlichen Sinne gemeint. **6** Das betonte ich fasst die Unschuldsversicherung 3. 4 zusammen: ich, ein solcher. — Das Perfect קראתיך bezieht sich auf die Bitte v. 1. 2; diese war ausgesprochen in der Gewissheit der Erhörung und wird jetzt wieder aufgenommen. **7** חפלה hier nicht mit persönlichem Object, wie 4 4, sondern mit sachlichem, wie 31 22. Jes. 28 29. — Da חסה immer mit בְּ (oder תַּחַת 91 4) construirt wird, התקומם mit לְ (Job. 20 27), oder mit dem Accus. (Ps. 59 2. Job. 27 7), so muss בימינך mit חוסים verbunden werden, vgl. Jes. 49 2. 51 16. Israel sucht vor (מִן) den Empörern Zuflucht bei der Rechten Gottes vgl. Dtn. 33 3. v. 7 lässt ebenso wie v. 4 einen eigentlichen Parallelismus vermissen. **8** Die Pupille heisst Dtn. 32 10 אישׁון עין, Threni 2 18 בת עין; der Ausdruck des Psalms fasst beides zusammen. **9** שׁדד hat als Object gewöhnlich Länder oder Völker; daher wird auch hier an Verwüstung durch fremde Kriegsschaaren zu denken sein. בנפשׁ zieht man, gegen die Accente, besser zu יקיפו als zu אויבי; für die Bedeutung vgl. 27 12. 41 3. **10** a schildert die allem Erbarmen unzugängliche Gefühllosigkeit der Feinde, vgl. I Joh. 3 17. 119 70 wird das fühllose Herz mit Fett verglichen; hier wird es direct Fett genannt, doch ist vielleicht mit Dyserinck zu lesen חֵלֶב לִבָּמוֹ סָגְרוּ vgl. Hos. 13 8. — 10 b die Construction wie 3 5. Ges. 144 4. **11** ist schwierig und sehr verschieden erklärt worden. אשׁורנו übersetzen LXX ἐκβαλόντες με = הוֹרִשֻׁנִי. Wenn der Text richtig ist, so wird eine Ellipse anzunehmen sein: Unsere Schritte beobachten sie, nein, schon haben sie mich umringt. Wegen des Dagesch forte in אשׁרנו vgl. Ew. 260 b. — Das Qere סְבָבוּנוּ will unnöthig erleichtern. — Der Ausdruck שׁית עינים kömmt sonst nicht vor, doch vgl. Am. 9 4. Die meisten Ausleger fassen לנטות transitiv wie 18 10. 62 4, und ergänzen als Object mich oder uns oder unsere Schritte, während בארץ für לארץ stehn soll »ihre Augen richten sie darauf, mich zu Boden zu senken«, eine sehr unnatürliche Ausdrucksweise. Num. 21 22, der einzigen Stelle, wo נָטָה בְּ vorkömmt, bedeutet es: abbiegen auf Felder und Weinberge, nämlich um sie zu plündern Num. 20 17 steht dafür עָבַר; danach scheint hier gesagt zu sein, dass die Feinde danach

12 Er gleicht einem Löwen, der zu rauben begehrt,
Und einem Leu, der im Versteck liegt.
13 Auf Jahve, tritt ihm entgegen, wirf ihn nieder!
Rette meine Seele vor dem Gottlosen . . . . .
14 . . . . . .
. . . . . .
Und mit deinem Aufgesparten wollest du ihren Leib anfüllen!
Mögen die Söhne davon satt werden
Und was sie übrig gelassen haben ihren Kindern vererben.
15 Ich werde in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen,
Mich sättigen, wenn ich erwache, an deiner Gestalt.

---

ausspähen, einen Einfall in das (heilige) Land zu machen. Für הָאָרֶץ vgl. 16 3. **12** vgl. 7 3. 10 9. 22 14. 57 5. 58 7. **13** קֻדָּם im feindlichen Sinne 18 6. Jes. 37 33. — חרבך fassen Hier. (*qui est gladius tuus*) und die jüdischen Ausleger als Apposition zu רָשָׁע vgl. Jes. 10 5; die Neueren als zweites Subject zu פלטה wie 10b (durch dein Schwert). Beide Auffassungen sind nicht frei von grossen Schwierigkeiten. Denn dass der Gottlose als das Strafwerkzeug Gottes erscheint, ist dem Zusammenhange durchaus fremd. Sollte aber das Schwert Gottes als das Mittel der Errettung genannt sein, so wäre es nur natürlich gewesen, wenn der Dichter die Präposition בְּ angewandt hätte. Die Corruption des Textes, welche im folgenden Verse ohne Zweifel vorliegt, scheint schon hier zu beginnen. Beachte die aussergewöhnliche Länge des 14. Verses. **14** Nach der Annahme der meisten Neueren hängt dieser Vers durch מִן in ממתים von פלטה v. 13 ab, und man übersetzt: »(Rette meine Seele) von den Männern durch deine Hand, o Jahve, von den Männern dieser Welt«. יָדְךָ fasst man dann grammatisch ebenso auf wie חרבך vgl. zu 10b. Aber richtig bemerkt Olshausen, dass Nichts überflüssiger wäre, als eine nachträgliche Erklärung des חרב durch יד, des רשע durch מתים. Zudem haben die alten Übersetzer (*ἀπὸ τεθνηκότων*) מִמֵּתִים oder מוּמָתִים gelesen, und der Midrasch erblickt in den v. 14 Geschilderten nicht etwa Gottlose, sondern wendet den Vers auf R. Aqiba und seine Genossen an, welche wegen Majestätsbeleidigung getödtet wurden. Ebenso denkt das Targum an Gerechte, deren Söhne wegen des Martyriums ihrer Väter belohnt werden. Es gelingt nicht, dem vorliegenden Text einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Dies gilt auch noch für die folgenden Worte. Nach gewöhnlicher Annahme wird מתים emphatisch wieder aufgenommen und dies Wort näher dahin bestimmt, dass es Weltmenschen seien vgl. Luc. 16 8. Aber diese Beziehung will zu der Schilderung der Feinde in v. 12 durchaus nicht passen. Auch die Worte חלקם בחיים können nicht heissen: »die ihr Teil in diesem Leben haben«. Nach 142 6. Koh. 9 9 müsste gesagt sein, was ihr Teil ist. LXX übersetzen *διαμέρισον αὐτοὺς ἐν ζωῇ αὐτῶν*, und wenn freilich auch dies keinen befriedigenden Sinn giebt, so führt die Übersetzung doch auf die richtige Fährte, dass im Folgenden ebenso wie v. 13 von einer Verwünschung der Feinde die Rede ist, was allein in den Zusammenhang passt. Bereits Bar Hebraeus hat den Sinn der folgenden Worte richtig umschrieben: »Dein Gericht über sie möge sich auf drei Geschlechter erstrecken«. vgl. Ex. 20 5. Das den Frevlern von Gott Aufgesparte ist die Strafe 21 19; sie erfüllt den Leib (בטן) wie ein Feuer Job. 20 23, oder wie bittere Speise Job. 9 18 vgl. 21 25 (Hitzig). — יִתְרָם ist derjenige Teil der Strafe, welcher an den Söhnen noch nicht vollzogen ist, und der daher den Enkeln vererbt wird. **15** Der Segen des Sängers. בצדק greift zurück auf v. 1; es ist das Gerechtfertigtsein, sofern Israels gerechte Sache dann als solche anerkannt ist. — Wie פניך Object zu אחזה ist, so muss das parallele תמונתך von אשבעה abhängig sein; so bereits Aq. Sättigen vom Auge gesagt Koh. 4 8 (Jes. 53 11). Es steht im Gegensatz zu ישבעו v. 14. Während die Heiden sich an der Strafe sättigen, sättigt sich Israel an der

18

Dank- und Siegeslied.

[1]Dem Vorspieler; von dem Knechte Jahves, von David, welcher zu Jahve die Worte dieses Liedes redete, als Jahve ihn aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Gewalt Sauls gerettet hatte. [2]Er sprach:

Herzlich lieb hab' ich dich, Jahve, meine Stärke,

---

göttlichen Gestalt. Über die Bedeutung des Schauens des göttlichen Antlitzes vgl. zu 11 7 und den Gegensatz 22 25. — Die תמונה ist von זרם nicht wesentlich verschieden, doch ist der erstere Ausdruck immerhin stärker. Eine Gestalt Gottes sah Israel bei der Offenbarung am Sinai nicht Dtn. 4 12; nur Moses wurde mit diesem Vorrechte begnadigt Num. 12 8. Ebendies erhofft hier die Gemeinde für sich. Während jedoch an den genannten Stellen die Gestalt als materielle gedacht ist, ist der Begriff im Psalm vergeistigt; es ist gemeint Gott in seiner vollen Glorie, die dem Auge der Seinen aufgehn wird wenn die erbetene Hülfe erscheint. — Das Subject in בהקיץ muss dasselbe sein wie in אשבעה, da andernfalls der Subjectswechsel angedeutet sein müsste. Das Erwachen versteht ein Teil der Ausleger vom Erwachen aus dem natürlichen Schlaf am andern Morgen. Doch ist durch Nichts angedeutet, dass der Psalm ein Abendlied wäre. Daher kann das Erwachen nur im bildlichen Sinne gemeint sein. Aber auch an die Auferstehung nach dem natürlichen Tode (Jes. 26 19. Dan. 12 2) denkt der Dichter schwerlich, denn er erwartet die göttliche Hülfe ja schon im diesseitigen Leben und setzt durchaus nicht voraus, dass er erst sterben werde, bevor ihm der Anblick des göttlichen Angesichts zu Teil wird. Der Schlaf ist das Bild der Kraftlosigkeit 76 6. Jahve verhängt solchen Schlaf gelegentlich über ein ganzes Volk und bestimmt, dass derselbe ewig dauern, dass das Volk nicht aus ihm erwachen soll Jer. 51 39. 57. Auch das den Feinden preisgegebene Israel, in dessen Namen der Sänger spricht, schläft jetzt in diesem Sinne, aber für Israel giebt es ein Erwachen vgl. Ez. 37, nämlich die Zeit, da Jahve sich seiner wieder annimmt. Dann wird es ihn in seiner vollen Herrlichkeit schauen. — Die alten Übersetzer haben den letzten Vers aus dogmatischer Scheu teils umschrieben, teils haben sie תמונתך in צדיקך oder יקירך abgeändert.

18

Der Dichter hebt an mit dem Bekenntniss herzlicher Liebe zu Jahve; ihm, der ihm aus Gefahr geholfen und ihn zu höchster Würde erhoben, singt er ein Loblied. Der Eingang v. 2—7 fasst den Inhalt desselben kurz zusammen. Der Dichter ist in Todesgefahr gewesen, die ihm durch Feinde bereitet war; er hat Jahve angerufen und dieser hat ihn errettet. In einem farbenprächtigen Gemälde schildert der Sänger den Vorgang der Errettung. In einem Gewitter ist Jahve herabgefahren und hat die Feinde verscheucht 8—20. Der innere Grund für die Errettung war die Frömmigkeit des Sängers 21—25, denn dem Frommen erweist Gott Gnade 26—31. Noch einmal kömmt der Sänger auf das zurück, was Jahve an ihm gethan; er schirmt ihn im Kampfe, schlägt seine Feinde in die Flucht und machte ihm auch fremde Völker unterthan 32—46. Mit dem Gelöbniss, Jahve unter den Völkern zu preisen schliesst der Psalm 47—51.

Die davidische Abfassung ist bezeugt nicht nur durch die Überschrift des Psalms in der vorliegenden Sammlung, sondern auch durch die z. T. abweichende in einer zweiten Recension, die sich II Sam. 22 findet. Ein jedenfalls relativ hohes Alter beweisen die Entlehnungen aus v. 31 bei Prov. 30 5; aus v. 34 bei Hab. 3 19; aus v. 46 bei Mch. 7 17. Die Dichter von Ps. 116. 144 haben den unsern mehrfach nachgeahmt.

Für davidische Abfassung spricht Folgendes. Der Dichter ist ein Heerführer und König, der siegreiche Kriege geführt und Völker, die er bis dahin nicht kannte

[3] Jahve, mein Fels und meine Burg und mein †sicheres Heim*,
Mein Gott, mein Hort, in dem ich mich berge,
Mein Schild und mein Rettungshorn, meine Veste,
†Meine Zuflucht, mein Erretter, der mir gegen Gewaltthat hilft*.
[4] »Gepriesen«, ruf' ich, »ist Jahve«,
Da wird mir geholfen gegen meine Feinde.

---

unterjocht hat. Es giebt keinen israelitischen König, auf den die betreffenden Aussagen des Psalms so zuträfen, wie dies bei David der Fall ist. Die halb mythisch gehaltene Schilderung der Theophanie und Bilder wie das v. 30 gebrauchte tragen jedenfalls das Gepräge grosser Alterthümlichkeit an sich. Gegen davidische Abfassung darf die grosse Wortfülle und Breite im zweiten Teil nicht geltend gemacht werden; denn solche Geschmacksurteile haben keinen Wert, wo die Möglichkeit der Vergleichung mit unzweifelhaften Erzeugnissen davidischer Muse fehlt. Dagegen ist es auffallend, dass David seinen Gott »unter den Völkern« (v. 50) preisen will, was eigentlich nur im Munde des Volkes Israel verständlich ist. Auch der Ausdruck »bedrücktes Volk« v. 28 ist in Davids Munde befremdlich; nicht weniger die Versicherung der Gesetzestreue v. 22. 23, die sich nach Analogie von 17 3ff. leichter im Munde der Gemeinde als in dem eines Einzelnen und besonders Davids erklärt. V. 51 macht auf mich den Eindruck, als ob der Dichter dem David als einem Anderen gegenüberstehe und ähnlich wie in Ps. 89 und 132 dessen fortdauerndes Weiterleben in seinen Nachkommen und in der Gemeinde preist. Endlich ist die Sprache des Psalms leicht und fliessend. Letztere Erscheinung erklärt sich jedenfalls z. T. daraus, dass der für den Gemeindegebrauch bestimmte Psalm hinsichtlich seines Sprachgebrauchs ebenso wie unsere Kirchenlieder überarbeitet wurde. Diese Bearbeitung scheint aber auch den Inhalt berührt zu haben. Die zu v. 44 angemerkte Variante zeigt, dass in einer bestimmten Zeit Israel selbst sich in dem Sänger des Psalms wiedererkannte, wobei die kriegerischen Schilderungen wahrscheinlich messianisch gefasst wurden. Dass die Feinde dem Sänger heucheln werden (יכחשו) wird Dtn. 33 29 auf Israel bezogen. Ich vermuthe, dass das auf einen bestimmten Anlass hin gedichtete davidische Siegeslied durch Überarbeitung für den Gebrauch der Gemeinde eingerichtet wurde. Dagegen scheint mir die Annahme, dass ein späterer Dichter den Psalm David in den Mund gelegt habe, sehr unwahrscheinlich zu sein.

Die Varianten, welche sich aus der zweiten Recension II Sam. 22 und aus den Übersetzungen ergeben, sind am vollständigsten zusammengestellt in JprTh. 1882 S. 605ff. In der Erklärung ist nur eine kleine Auswahl gegeben. Der Text des Psalters ist meistens dem in II Sam. vorzuziehn, wenngleich die letztere Recension in Bezug auf Orthographie alterthümlicher ist. Keine der beiden Recensionen ist direct von der andern abhängig.

1 Die Überschrift לעבד יהוה לדוד auch 36 1. Von ליהוה an stimmt sie überein mit Sam.; für die sechs ersten Worte hat Sam. die kürzere Fassung וידבר דוד. — Zu בְּיוֹם הִצִּיל vgl. Ges. 130 4. — Die Copula in ומיד, wofür Sam. וּמִיַּת hat, dient dazu, den einen Feind namentlich hervorzuheben Ges. 154 Fussnote b. 2 Der Vers besteht aus einem Monostich, wie öfter am Anfang z. B. 25 1. 66 1. Bei Sam. ist er ausgefallen. — ארחָמך mit verlängertem Patach wie 81 8 אבחָנך. Das Verb findet sich im Hebräischen nur hier; im Syrischen ist es soviel wie hebr. אָהֵב. — Entsprechend den zwei andern Nominibus vocalisirt man besser וּמִפְלָטִי 55 9. 3 אחסה בו Relativsatz Ges. 145 4 Anm. 3. — Was unter dem Rettungshorn zu verstehn, ist zweifelhaft. Man kann an die Hörner des Altars denken I Reg. 2 28, oder an das Horn als Waffe 22 22, oder endlich קֶרֶן als Bergspitze verstehn Jes. 5 1. Letzteres entspricht am besten den übrigen Bildern. — Am Schluss des Verses ist aus Sam. einzusetzen וּמְנוּסִי מֹשְׁעִי מֵחָמָס תֹּשִׁעֵנִי. 4 Der Sänger ruft מְהֻלָּל יהוה

5 Mich hatten †Wogen* des Todes umfangen,
Und die Bäche des Lands ohne Heimkehr schreckten mich;
6 Netze der Unterwelt umstellten mich,
Mir traten entgegen die Maschen des Todes.
7 In meiner Noth rief ich Jahve an,
Und zu meinem Gott schrie ich auf;
Er hörte meinen Ruf aus seinem Palast,
Und mein Geschrei drang †* zu seinen Ohren.
8 Da wankte und schwankte die Erde,
Und die Grundfesten der Berge erbebten
Und wankten hin und her, denn Er war ergrimmt.
9 Rauch stieg auf bei seinem Zorn,
Und fressendes Feuer kam aus seinem Munde;
Glühende Kohlen fuhren von ihm aus.
10 Und er senkte den Himmel und fuhr herab;
Finsterniss war unter seinen Füssen.
11 Er fuhr auf dem Cherub und flog
Und schwebte auf Fittigen des Windes;
12 Er machte Dunkel zu seiner Hülle,
Ringsum zu seiner Hütte,
†Sprühendes Wasser, Wolkendickicht*.

---

und in Folge dessen wird er von den Feinden errettet. Jene zwei Worte sind sein Schlachtruf. Noch bei den heutigen Arabern ist *tahlil* (تَهْلِيل von هَلَّلَ) der Schlachtruf. אֶקְרָא ist eingeschoben. **5** Die Stricke (חבלי) des Todes sind im Text versehentlich aus v. 6 eingedrungen; mit Sam. ist nach dem Parallelismus מְשִׁבְּרֵי zu lesen, d. i. die grossen sich brechenden Wogen. Der Tod ist hier Synonym von Scheol, deren Ort unter dem Wasser ist Job. 26 5. Dem entsprechend werden auch im Parallelgliede die Bäche mit JDMichaelis als *inferorum flumina* zu verstehn sein. Zu בליעל vgl. II Kor. 6 15. Die Ableitung des Worts ist zweifelhaft. Meistens wird es auf בְּלִי und die Wurzel יעל cf. יועיל »nützen« zurückgeführt, also eigentlich »Nichtsnutz«; Andere denken vielleicht richtiger an בָּלָה, also verkürzt aus בְּלִי יָכֹלָה »der welcher nicht zurückkehren lässt« Job. 7 9, vgl. de Lag., Prophetae chald. XLVII. **6** Der Tod ist als Jäger gedacht. **7** Der Palast muss hier der himmlische sein, da Jahve im Folgenden von dort herabsteigt. — Die Worte לפניו תבא sind mit Sam. zu streichen vgl. Job. 15 21. Sie sind eine in den Text gedrungene Randglosse, welche bestimmt war, den Anthropomorphismus zu mildern. **8** Für ומוסדי הרים hat Sam. מיסדות השמים. Aber von den Grundfesten des Himmels ist sonst nicht die Rede; nur die Säulen des Himmels werden Job. 26 11 genannt. Die Grundfesten der Berge Dtn. 32 22. **9** ff. Die Schilderung ist abstrahirt von der Gewittererscheinung. — 9a wird meistens übersetzt: »Rauch stieg auf in seiner Nase«, und der Rauch als das Schnauben gefasst. Aber dies steigt nicht in die Höhe, sondern geht aus den Nüstern hervor vgl. Job. 41 12 מִנְּחִירָיו יֵצֵא עָשָׁן. Daher ist אַף mit den Alten als »Zorn« zu fassen, der Rauch aber von den dicken Gewitterwolken zu verstehn. Da die Blitze erst v. 15 genannt werden, so ist das Feuer auf das Wetterleuchten zu beziehn. Mit den glühenden Kohlen sind wohl die feurig gefärbten Ränder der Wolken gemeint. **10** Der Himmel senkt sich bei den tiefgehenden Gewitterwolken scheinbar herab. — 10b ist ein nominaler Umstandssatz Ges. 156 2. **11** Über die Cherubim vgl. Riehm HbA. s. v. — וירא von רָאָה, wie ein Adler Dtn. 28 49. Die Lesart in Sam. יִרְאֶה ist weit weniger anschaulich. **12** Die Jussivform יָשֶׁת hier ohne

13 Von dem Glanz vor ihm schwanden hin seine Wolken;
Hagel und feurige Kohlen!
14 Jahve donnerte im Himmel
Und der Höchste liess seine Stimme erschallen. †*
15 Er sandte seine Pfeile und zerstreute sie,
Und †blitzte mit Blitzen* und schreckte sie.
16 Da wurden die Betten des †Meeres* sichtbar,
Und die Grundfesten der Erde wurden aufgedeckt
Vor deinem Schelten, o Jahve,
Vor dem Schnauben des Odems deiner Nase.
17 Er reckt aus der Höhe herab, ergreift mich,
Zieht mich heraus aus grossen Wassern,
18 Rettet mich von denen, die mich mit Macht befehden,
Und von denen, die mich hassen, denn sie waren mir zu mächtig.
19 Sie fielen mich an an meinem Unglückstage,
Aber Jahve war mir eine Stütze,
20 Und er führte mich heraus auf weiten Plan,
Errettete mich, weil er Gefallen an mir hatte.
21 Jahve thut mir nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir,

Nebenbedeutung Ges. 109 2 Anm. Sam. hat das regelmässige וַיָּשֶׁת. — 12c ist Apposition zu חֹשֶׁךְ. Der Ausdruck חשכת מים »Wasserfinsterniss« kommt sonst nicht vor und ist nicht recht verständlich. Sam. liest חַשְׁרַת. Diese Wurzel findet sich noch I Reg. 7 33 in dem Worte חִשֻּׁרִים »die Nabe«. Im nachbiblischen Hebräisch bedeutet חָשַׁר »sieben, seien« und wird gebraucht von den das Wasser aussprühenden Wolken. — Auch die Zusammenstellung עָבֵי שחקים findet sich sonst nicht. Olsh. fasst שחקים »Wolken« in der allgemeineren Bedeutung »Himmel«, und übersetzt »Himmelswolken«. Mit Aq. Sym. (*ἐν παχύτητι*) wird das erste Wort als Singular עֲבִי auszusprechen sein Job. 15 26. **13** Die Wolken verschwinden (vgl. Job. 30 15) gleichsam unter dem Leuchten des göttlichen Feuers. Die zweite Vershälfte ist ein bewundernder Ausruf. Der ganze Vers lautet bei Sam. sehr verkürzt מִנֹּגַהּ נֶגְדּוֹ בָּעֲרוּ גַחֲלֵי־אֵשׁ. An keiner der beiden Stellen scheint der Text intact vorzuliegen. — **14c** Das wiederholte Versglied fehlt diesmal bei Sam. ganz; wie es scheint ist es im Psalm nur versehentlich wiederholt. **15** Die Pfeile sind die Blitze 77 18. — Das Suffix in ויפיצם muss wegen ויהמם auf die Feinde, nicht auf die Blitze bezogen werden. — רָב verstehn LXX als Verb (*ἐπλήθυνεν*) im Sinne von רִבָּה; Aq. (*καὶ πλῆθος ἀστραπῶν*) als Nomen im Sinne von לָרֹב; Neuere als nachgestelltes in Pausa stehendes adverbiales Adjectiv wie אֲנָשִׁים מְעַט. LXX übersetzt in Sam. *καὶ ἤστραψεν ἀστραπήν* = וּבָרָק יִבְרֹק. Ebendies scheint auch der Nachbildner 144 6 gelesen zu haben; es dürfte daher die ursprüngliche Lesart sein. **16** Mit Sam. ist zu lesen אפיקי יָם. Die Grundfesten der Erde sind der Meeresboden. Bei den hochgehenden Wogen des Gewittersturmes wird dieser gewissermassen entblösst. **17** Die Imperfecta vergegenwärtigen. Bei ישלח ist zu ergänzen יָדוֹ 144 7. — Das Hifil יַמְשֵׁנִי nur hier; im Qal nur noch Ex. 2 10. 144 7 wird das Wort durch ein anderes ersetzt und den meisten Versionen scheint es unbekannt gewesen zu sein. Das Wasser als Bild der Gefahr wie 69 2. 3. Jes. 8 8 al. **18** עָז hält Olsh. für ein im Accus. stehendes Zustandswort (Adjectiv und Pausalform für עַז) daher ohne Artikel; eigentlich: »indem er ein starker«; etwas anders Ges. 126 5 Anm. Nach v. 49 (s. dort) wird man es als adverbielles Substantiv (Pausalform für עֹז wie Gen. 49 3) anzusehn haben.

22 Denn ich habe Jahves Wege beachtet
Und nicht gesündigt wider meinen Gott;
23 Denn alle seine Rechte habe ich vor Augen,
Und seine Gebote wies ich nicht von mir;
24 Und so war ich ohne Tadel vor ihm
Und hütete mich, eine Sünde zu begehn.
25 Da vergalt mir Jahve nach meiner Gerechtigkeit,
Nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.
26 Gegen den Guten zeigst du dich gütig,
Gegen den makelfreien Mann bist du ohne Makel,
27 Gegen den Reinen bist du rein,
Aber gegen den Verkehrten bist du falsch.
28 Ja, du hilfst elendem Volk,
Aber hohe Augen erniedrigst du.
29 Ja, du lässt meine Leuchte scheinen;
Jahve, mein Gott, macht mein Dunkel helle.
30 Ja, mit dir †reisse ich ein den Wall*,
Und mit meinem Gott überspringe ich die Mauer.
31 Gott — sein Weg ist ohne Makel;
Das Wort Jahves ist geläutert;
Ein Schild ist er für Alle, die sich bei ihm bergen.
32 Denn wer ist Gott ausser Jahve,
Und wer sonst ist ein Hort, als unser Gott?
33 Der Gott, der mich mit Kraft umgürtet
Und meinen Weg lässt ohne Anstoss sein,
34 Der meine Füsse gleich den Hinden macht
Und mich auf meine Höhen stellt,
35 Der meine Hände zum Kriege übt,
Dass ehernen Bogen meine Arme spannen.

---

22 יָשַׁב mit מִן involvirt den Begriff des Abfalls. Die Construction ist prägnant. **24a** vgl. Dtn. 18$_{13}$. — **24b** מֵעֲוֹנִי] Das Suffix ist hypothetisch gemeint; eine Sünde, die ich hätte begehn können. **26** גִּבֹּר die aramäische Form für hebr. גִּבֹּר; Sam. weniger passend גִּבּוֹר. **27** תִּתָּבָר ist in Sam. verschrieben in תִּתַּבַּר, ebenso תתחזל in תִּתְחַבָּל. **28** עם vielleicht in der Bedeutung »Leute« wie Gen. 20$_4$ גוי. — רמים] Der Plural des Adjectivs neben dem Dual des Nomens Ges. 132 Anm. 5. Zum Gedanken vgl. Jes. 2$_{11}$. 5$_{15}$. **29** Für תאיר נרי heisst es in Sam. נֵרִי יהוה, so dass Jahve selbst als Leuchte des Sängers bezeichnet wird vgl. den Eigennamen נֵרִיָּה und Job. 29$_2$. **30** Hitzig u. A. übersetzen: »mit dir renne ich wider ein Heer an«. Da aber רוץ (laufen, so Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) nicht mit dem Acc. construirt wird, so sehn Qimchi u. A. in אָרֹץ ein Imperf. von רָצַץ für אָרֵץ; einfacher ist es, so zu vocalisiren. Auf גדוד »die Schaar« kann aber das Verb רצץ nicht wohl angewandt werden; Lucian in Sam. übersetzt *πεφραγμένος* = גָּדוּר vgl. 62$_4$. 80$_{13}$ al. *φραγμός* für גָּדֵר. Letzteres Wort wird mit de Lagarde einzusetzen sein, da der Parallelismus auf diese Weise sehr gewinnt. — דָּלַג wird im nachbibl. Hebr. vom Überspringen einzelner Buchstaben oder Zeilen gebraucht, so dass der Ausdruck nicht zu beanstanden ist. **33** Der Text in Sam. ist corrumpirt. — המאזרני] Der Artikel vertritt das Relat. vgl. Ges. 138$_3$. — Das Particip wird fortgesetzt durch das Verb. fin. Ges. 116$_5$ Anm. 4. — תמים

36 Du gabst mir den Schild deiner Hülfe
Und deine Rechte stützte mich,
Und deine Herablassung machte mich gross.
37 Du machtest meine Schritte unter mir weit,
Und meine Knöchel wankten nicht.
38 Ich verfolge meine Feinde und hole sie ein
Und kehre nicht um, bis ich sie vernichtet.
39 Ich zerschmettere sie, sie können nicht aufstehn,
Sie fallen unter meine Füsse.
40 Denn du gürtetest mich mit Kraft zum Kriege,
Beugtest meine Gegner unter mich,
41 Und meiner Feinde Rücken zeigtest du mir,
Und die mich hassen †vernichtest du*.
42 Sie schreien, aber kein Helfer ist da,
Zu Jahve, doch er erhört sie nicht.
43 Und ich zermalme sie wie Staub auf dem †Markt*,
Wie Gassenkoth †zertrete* ich sie.
44 Du errettest mich aus Volkskämpfen,
Machst mich zum Haupt von Nationen;
Volk, das ich nicht kenne, dienet mir;
45 Sie gehorchen mir mit gehorsamem Ohr,
Die Söhne der Fremde schmeicheln mir;
46 Die Söhne der Fremde vergehn
Und zittern aus ihren Schlössern hervor.

---

hier nicht von der sittlichen Beschaffenheit, sondern im physischen Sinne integer, vgl. תֹּם Job. 21 23. Der Gegensatz ist עִקֵּשׁ Job. 9 20. Prov. 28 18. **35** נהחה] Der Singular im Gen. femin. vor dem Nomen in Plural nach Ges. 145 d. נָהַח ist das aramäische Wort für hebr. יָרַד. Das hier gebrauchte Piel hat die Bedeutung »herabdrücken«. Man spannt den Bogen, indem man ihn auf die Erde niederdrückt. **36** וַעֲנוָתְךָ, wofür Sam. wenig passend וַעֲנִיתְךָ »dein Erhören«, LXX Theod. Syr. ebensowenig passend ἡ παιδεία σου = עֲנִיתְךָ haben, wird von Aq. Quinta Hier. ἡ πραότης σου übersetzt; es ist eigentlich die Selbsterniedrigung, daher Demuth, und hier Herablassung. **41** נָתַן לֹרֶם heisst II Chr. 29 6 den Rücken wenden, d. i. fliehen. Hier ist Gott das Subj. zu נתתה, Object אֹיְבַי und לֹרֶם eine Näherbestimmung des Objects, vgl. den ähnlichen Ausdruck 21 13 und Ges. 117 5 c. — LXX hier und in Sam. und Hier. lasen תצמיתם, was besser zum Parallelismus passt; Aq. Sym. Syr. Targ. die erste Person. **42** Für עַל ist mit Sam. אֶל zu schreiben. **43** Da der Staub vor dem Winde nicht zermalmt wird, so ist die Lesart des Sam. Textes בְּעֲפַר־ אָרֶץ vorzuziehn. Dem Parallelismus aber entspricht noch besser die von de Lagarde vorgeschlagene Conjectur עַל פְּנֵי רוּחַ. — אריקם würde heissen: »ich will sie ausgiessen«; doch passt dies nicht zum Koth. Sam. hat אֲרִיקֵם אֲרִיקֵם. Aus dem ersten Wort ist die Lesart des Psalms corrumpirt; noch LXX Syr. Targ. geben auch im Psalm אריקם wieder; das zweite Wort in Sam. ist eine erklärende Randglosse. **44** Für עָם hat Sam. עַמִּי, und LXX Targ. ebenda λαῶν, also עַמִּים, doch scheint letzteres eine erleichternde Lesart zu sein. Volkskämpfe ist wohl nach den Parallelgliedern zu erklären: Kämpfe, die das Volk zu bestehn hatte, und bei der Lesart עַמִּי »die mein Volk zu bestehn hatte«, nämlich mit andern Völkern. — 44 b Für תִּשְׁמְרֵנִי hat Sam. תִּשְׁמְרֵנִי. — Zu לִשְׁמוֹעַ hat Lucian in Sam. die interessante Variante εἰς φῶς

47 Es lebe Jahve und gepriesen sei mein Fels
Und erhoben der Gott, der mir hilft,
48 Der Gott, der mir Rache giebt
Und Völker unter mich zwingt;
49 Der mich rettet vor meinen †grimmigen Feinden*,
Der du mich erhebst über meine Widersacher,
Dem Mann der Gewaltthat mich entreisst.
50 Darum will ich dich preisen unter den Völkern, o Jahve,
Und deinem Namen spielen,
51 Der seinem König mächtigen Beistand verleiht
Und seinem Gesalbten Huld erweist,
David und seinem Samen ewiglich.

19

Preis des Schöpfers und seines Gesetzes.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

---

d. i. לְאוֹר; dieselbe erinnert an Gedankenreihen, die bei Deuterojesaias (42 6. 49 6) vorliegen. **46** Zu יבלו vgl. Ex. 18 18. — ויחרגו] Das Verb kommt im Hebr. sonst nicht vor; Mch. 7 17 steht dafür in demselben Zusammenhang יִרְגְּזוּ »sie zittern«. Im Targum zu Dtn. 32 25 steht הַרְגָּא für hebr. אֵימָה. Im Sam. Text heisst es ויחגרו »sie gürten sich«, was erklärt wird *accincti prodeunt ex arcibus suis*. Da aber diejenigen, welche sich dem Feinde ergeben, vielmehr das Gegenteil zu thun pflegen, so ist diese Lesart nicht zu gebrauchen. **48** יַדְבֵּר nur noch 47 4 wo Israel das redende Subject ist. Sam. hat dafür das schwächere וּמֹרִיד. **49** LXX *ἐξ ἐχθρῶν μου ὀργίλων* verbanden מֵאֹיְבַי אַף, so dass der Haupttrenner zu אף zu setzen, wodurch der Parallelismus bedeutend gewinnt. אַף ist casus adverbialis zu dem Participium אֹיְבַי Ges. 118 5. vgl. auch v. 18 und Thr. 4 17. **51** Für לדוד hat Lucian zu Sam. *τῷ Δαυὶδ εἰς γενεάν* = לְדָוִד לְדוֹר.

19

Die Himmel erzählen Gottes Herrlichkeit immerdar und überall. Von einem Ende des Himmels bis zum andern wandert der prächtige Sonnenball, mit seiner Gluth Alles durchdringend v. 2—7. Jahves Gesetz ist tadellos, lauter und rein. Es erleuchtet die Augen und erquickt die Seele; seine Befolgung bringt grossen Lohn. Möge Gott dem Sänger seine Schwachheitssünden vergeben, ihn vor Übermüthigen bewahren und die Worte seines Liedes wohlgefällig aufnehmen 8—15.

Die beiden Teile des Psalms sind nicht ohne Berührungspuncte. Dem leuchtenden Gestirn, welches im ersten Teil gefeiert wird, steht im zweiten gegenüber das augenerleuchtende Gesetz, welches auch eine Leuchte und ein Licht heisst Prov. 6 23. Und wenn das Gebot Jahves lauter (בָּרָה v. 9) heisst, so ist eben dies Wort ein Prädikat der Sonne Cnt. 6 23. Dennoch können beide Teile nicht wohl ursprünglich eine Einheit gebildet haben. Nicht nur fehlt zwischen v. 7 und 8 jeder Übergang, sondern der Rhythmus ist auch von v. 8 an ein vollständig anderer als im ersten Teil. Im zweiten Teil ist die sogenannte Qina-Strophe zur Verwendung gekommen, d. i. diejenige Form des Rhythmus, in welcher Trauerlieder abgefasst wurden und deren Charakteristicum darin besteht, dass regelmässig ein kürzeres Versglied auf ein längeres folgt vgl. Budde in ZATW. 1882 S. 1 ff. Dass diese metrische Form bei einem Gegenstande zur Anwendung gekommen ist, auf welchen sie ihrem Ursprunge nach garnicht passt, ist ein Anzeichen dafür, dass der

[2]Die Himmel erzählen die Ehre Gottes,
Und seiner Hände Thun verkündet die Veste.
[3]Ein Tag sprudelt dem andern Rede,
Und eine Nacht meldet der andern Kunde.
[4]Da ist keine Rede und keine Worte,
Deren Laut nicht vernommen wird.
[5]Über die ganze Erde geht aus ihr Maass,
Und am Ende der Welt [erschallen] ihre Worte.
Dem Sonnenball hat er in ihnen ein Zelt gegeben.

---

zweite Teil einem späten Zeitalter angehört. Stammte nun aber der erste Teil von demselben Dichter, so wäre nicht einzusehn, weswegen er nicht auch dort denselben Rhythmus angewandt haben sollte. Zudem fehlt dem ersten Teil augenscheinlich der Abschluss. Es gewinnt den Anschein, dass ein späterer Dichter das ihm vorliegende Fragment eines Psalms, welches Gottes Herrlichkeit in der Natur feierte, dadurch ergänzte, dass er als Gegenstück die Herrlichkeit des göttlichen Gesetzes pries und den Psalm auf diese Weise zugleich zu einem Liede machte, welches in den Gottesdiensten der Gemeinde gesungen werden konnte. Als Gemeindelied wird der Psalm durch den letzten Vers und besonders durch das letzte Wort charakterisirt.

Die Verwandtschaft des zweiten Teil mit Ps. 119 macht es wahrscheinlich, dass er der nachexilischen Zeit angehört. Ein Paar starke Aramaismen des ersten (v. 3. 5) machen es rathsam, auch diesen nicht über die Zeit Hiobs hinaus anzusetzen.

2 Die Schönheit des Himmels und seine Wunder strahlen die Herrlichkeit dessen wieder, der sie erschaffen hat. Den Gottesnamen *El*, nicht *Jahve*, gebraucht der Dichter, weil es sich in diesem Zusammenhange nicht um die specielle Beziehung Gottes zu dem auserwählten Volke handelt, sondern um seine aller Welt offenbare Herrlichkeit. — מַעֲשֵׂה als Object in chiastischer Anordnung vor dem Verb bezeichnet hier nicht ein einzelnes Werk, sondern das Thun Gottes d. h. was er zu thun vermag und zu thun pflegt; vgl. I Sam. 19$_4$. **3** Dieser Preis der göttlichen Herrlichkeit wiederholt sich in ununterbrochener Reihenfolge so am Tage wie bei Nacht; denn die Schönheit des Nachthimmels ist nicht geringer als die bei Tage. — יַבִּיעַ weil die Rede ein ununterbrochen sprudelnder Quell ist 78$_2$. — חִוָּיָה das aramäische Wort für hebr. הוֹדָעָה. **4** Der Vers wird mit Hitzig am besten als Litotes verstanden: »sie rufen Einem die Ehre Gottes laut zu, indem ihr Schall an das Ohr des Geistes schlägt«. 4b ist dann mit den Versionen als Relativsatz zu fassen. Es giebt unter den lobpreisenden Worten des Himmels keines, dessen Laut nicht von Jedermann vernommen würde. Das Particip נִשְׁמָע steht von dem, was dauernd geschieht. Olsh. u. A. betrachten den Vers als eine in den Text gedrungene erläuternde Glosse zu v. 3, welche besagen sollte, dass die v. 2 und 3 gebrauchten Ausdrücke nicht eigentlich zu verstehen seien (»nicht wirkliche Rede, nicht wirkliche Worte sind ihnen, sondern es ist nur so gut als wenn die Himmel redeten u. s. w.«). Aber abgesehn von dem nicht erklärten Gebrauch des poetischen אֵין in durchaus prosaischer Rede würde eine solche Mahnung, die Worte des Dichters nicht eigentlich aufzufassen, doch selbst im Munde eines nüchternen Glossators allzu banal sein. **5** Der Lobpreis ist, wie zu allen Zeiten so auch an allen Orten vernehmbar. קָוָּם von Aq. ὁ κανὼν αὐτῶν wiedergegeben, bezeichnet eigentlich die Messschnur, hier metonymisch den wohl abgemessenen Bau des Himmels, welcher alle Welt zum Preise Gottes auffordert. Lud. Cappellus und nach ihm Neuere wollten קוֹלָם lesen. Aber LXX (ὁ φθόγγος αὐτῶν), Sym. (ὁ ἦχος αὐτῶν), Hier. (*sonus eorum*) bezeugen diese Lesart nicht, denn für קוֹל gebrauchen sie φωνή, *vox*. — Im letzten Versgliede tritt die Sonne als Repräsentant des Himmels auf. Der Himmel selbst ist ihr prächtiges Zelt vgl. Gen. 1$_{17}$. **5** Der Vergleich mit

6 Und der, einem Bräutigam gleich, der aus seiner Kammer tritt,
Freut sich wie ein Held, die Bahn zu laufen.
7 An einem Ende des Himmels tritt er hervor,
Und sein Umlauf reicht bis zu dem andern,
Und Nichts bleibt verborgen vor seiner Gluth.

* * *

8 Jahves Gesetz ist ohne Tadel,
Erquickt die Seele;
Jahves Zeugniss ist zuverlässig,
Macht den Einfältigen weise.
9 Jahves Befehle sind recht,
Erfreuen das Herz;
Jahves Geheiss ist lauter,
Erleuchtet die Augen.
10 Jahves Dienst ist rein,
Bleibt ewig bestehn;
Die Verordnungen Jahves sind Wahrheit,
Sind gerecht allzumal;
11 Sie die begehrenswerther sind als Gold,
Ja, viel Feingold;
Und süsser als Honig,
Ja, Wabenseim.

---

einem jugendkräftigen Helden lässt sich in der Übersetzung nur ungenügend wiedergeben. Die Hervorhebung des Laufes lag um so näher, als das hebräische Wort für »Sonne« schon etymologisch den Begriff der Geschäftigkeit ausdrückt. Schnelligkeit im Lauf ist für den hebräischen Begriff des Heldenthums wesentlich vgl. 1834. II Sam. 123. 218. In dem Vergleich mit dem Bräutigam ist das tertium comparationis das Strahlende.

8 Das Gesetz ist hier augenscheinlich das geschriebene. — תְּמִימִים wird gesagt von den Opferthieren, welche keinen Fehler haben. LXX ἄμωμος Aq. τέλειος. Das Gesetz ist frei von Fehlern. — מְשִׁיבַת נָפֶשׁ bedeutet eigentlich: die Seele in's Leben zurückrufen vgl. Thr. 111, dann allgemeiner »erquicken« Thr. 116. Rt. 415. — Während die Aussage des ersten Versgliedes das Gesetz nach seiner objectiven Beschaffenheit kennzeichnet, sagt das zweite Glied aus, welchen Einfluss es auf das Gemüth des Menschen ausübt. Ebenso in den folgenden Versen. Über die Construction der Participien mit dem Genetiv vgl. Ges. 1163. — עֵדוּת ist Synonym zu תּוֹרָה; das Gesetz heisst so, sofern es den göttlichen Willen bezeugt. **10** יִרְאַת יְהוָה kann hier, wo es sich um lauter Bezeichnungen des Gesetzes handelt, nicht die subjective Gottesfurcht des Einzelnen bezeichnen, sondern es ist die israelitische Religion im objectiven Sinne gemeint. In der Übersetzung musste der Deutlichkeit halber ein synonymer Ausdruck gewählt werden. Die israelitische Religion ist rein von den Verirrungen anderer Religionen und hat deswegen die Gewähr ewiger Dauer. — Die מִשְׁפְּטִים werden gemäss dem Vorhergehenden die sittlichen und gottesdienstlichen Ordnungen sein, in denen sich die israelitische Religion bethätigt. — אֱמֶת wie Neh. 913 תּוֹרוֹת אֱמֶת; sie sind nicht vom Lügengriffel (Jer. 88) geschrieben sondern sie sind der wirkliche Ausdruck des Willens Jahves. Die Folge davon ist, dass sie gerecht sind. **11** הַנֶּחְמָדִים] Der Artikel dient zur Einführung einer neuen Aussage über die Ordnungen und Rechte Jahves Ges. 1261. Das Particip hat die Bedeutung *desiderabilis*

12 Auch dein Knecht lässt sich durch sie warnen;
Wenn er sie beachtet hat er reichen Lohn.
13 Die Verirrungen — wer merkt sie?
Von den verborgenen sprich mich los.
14 Auch mit Übermüthigen verschone deinen Knecht,
Lass sie nicht über mich herrschen;
Dann werde ich ohne Tadel sein, und losgesprochen
Vom grossen Abfall.
15 Mögen meines Mundes Worte Gefallen finden,
Und das Dichten meines Herzens vor dir †allezeit*,
Jahve, mein Hort und mein Erlöser.

20

Salvum fac regem.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

Ges. 116 2 b. — Das ו in ומפז und ונפת ist das Waw explicativum Ges. 154 Fussnote b. **12** Der redende עֶבֶד יַהְוֶה ist Israel vgl. Jer. 30 10 und Deuterojesaias. — נִזְהָר ist Nifal tolerativum Ges. 51 2. Das Particip von dem, was dauernd geschieht. **13** Nicht absolute Sündlosigkeit soll behauptet werden, sondern nur dies, dass der Sänger sich von Sünden »mit erhobener Hand«, d. h. von Empörungssünden frei gehalten hat vgl. Num. 15 27—31. Die שגיאות beruhen entweder auf Unachtsamkeit oder auf Unwissenheit; im letzteren Falle heissen sie נסתרות. — Das Piel נִקָּה hat deklarativen Sinn Job. 10 14. **14** Die זֵדִים, wofür LXX unpassend זָרִים lasen, sind die frechen Gesetzesübertreter, welche die Frommen unterdrücken vgl. 119 21. 51. 69. 78. Die Gemeinde bittet, mit ihrer Herrschaft verschont zu werden (חשׂך wie 78 50. Job. 33 18), dann wird sie ἄμωμος sein vgl. Eph. 5 27. אֵיתָם (LXX ἄμωμος ἔσομαι), Pausalform zu אֵיתַם, von תָּמַם aus אֶתָּם (so in 5 Codd. Kennikott) mit Aufgeben der Verdoppelung und dafür eingetretener Ersatzdehnung entstanden. Vgl. über diese Bildung der Verba ע"ע Ges. 67 5, und in Bezug auf Ersatz für die aufgehobene Verdoppelung Ges. 20 3 Anm. 1. — נקיתי ist das Passiv zu dem Piel v. 13. Unrichtig LXX Hier. und Neuere *mundabor*. — Der grosse Abfall ist derjenige, welcher Israels Untergang herbeigeführt hat. Dieser ist zum Teil im Exil gebüsst. Aber die fortdauernde Herrschaft der Frevler zeigt, dass die Sühne noch nicht vollständig war. Erst wenn jene nicht mehr herrschen, wird es sich zeigen, dass Jahve Israel ganz von seinem grossen Abfall freigesprochen hat. So erklärt sich auch die Benennung גֹּאֲלִי v. 15. Jahve heisst so, weil er Israel erlöst hat Jes. 44 24 u. o., und weil er diese Erlösung einst vervollständigen wird. — Bei בִּי v. 14 ist mit Hupfeld statt Munach der Ole wjored einzusetzen. — In v. 15 lasen LXX hinter לפניך noch תָּמִיד wie 71 6 al.

20

Die Gemeinde bittet Jahve, ihrem in den Kampf ziehenden König den Sieg zu verleihn. Es ist ein Tag der Gefahr, dem er entgegengeht (v. 2); Israel ist äusserlich schwach (v. 8. 9), aber es ist stark durch seinen Gott, und deswegen wird es mit seinem Könige über die mächtigen Feinde triumphiren.

Für welchen israelitischen König das Gebet zuerst gesprochen worden ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Theodor von Mopsuestia denkt an Hisqias. In einer Zeit, wo Israel keinen König mehr hatte, lag es nahe, den Psalm auf den Messias zu deuten; so »Einige« bei Aben Esra.

2 Dich erhöre Jahve in der Noth,
Dich hebe empor der Name des Gottes Jakobs!
3 Er sende dir Hülfe vom Heiligthum
Und unterstütze dich von Zion her.
4 Er gedenke an all' deine Gaben
Und dein Brandopfer erkenn' er als fettes an. Sela.
5 Er verleihe dir, was dein Herz begehrt
Und erfülle all' dein Planen.
6 Wir wollen jubeln über deinen Sieg
Und im Namen unsers Gottes die Fahne schwingen,
Jahve wird alle deine Wünsche erfüllen.
7 Nun weiss ich, dass Jahve seinem Gesalbten hilft,
Ihn erhört von seinem heiligen Himmel her
Mit hülfreichen Machtthaten seiner Rechten.
8 Jene durch Wagen und jene durch Rosse,
Wir aber sind durch den Namen Jahves unseres Gottes †stark*.
9 Sie stürzen und fallen,
Wir aber stehn auf und richten uns wieder empor.

---

1 Dass das Volk oder jedenfalls eine Mehrzahl redet, ergiebt sich daraus, dass im Fortlauf der Rede v. 6 die erste Person Pluralis auftritt. — ישגבך] er stelle dich auf einen Ort, einen מִשְׁגָּב, wo du vor den Angriffen der Feinde sicher bist. 2 עזרך] die dir zu gewährende Hülfe vgl. Ges. 135 4. 4 מִנְחָה bezeichnet hier nicht, wie in der Opfergesetzgebung, speciell das vegetabilische Opfer, welches eine Beigabe zu den blutigen Opfern bildet, sondern hat wie Gen. 4 4 die allgemeine Bedeutung »Gabe«; so Aq. Sym. כלהוך קורבניך d. i. *πάντων τῶν δώρων σου*. — Das Piel ידשנה hat deklarative Bedeutung (Ges. 52 2): für fett erklären d. i. als ein ihm wohlgefälliges anerkennen, vgl. Mal. 1 13. Die Endung ֶה ist als Verlängerung des Imperfects zu betrachten wie Jes. 5 19 יָחִישָׁה, wobei dann das *ä* an Stelle des gewöhnlichen ā getreten ist, vgl. Ges. 27 Anm. 3 b. Vermuthlich ist aber vom Dichter יְדַשְּׁנֶהָ oder יְדַשְּׁנָהּ (Jes. 26 5) beabsichtigt gewesen. 5 Der Plan ist derjenige, welchen der König eben jetzt, wo er in den Kampf zieht, zur Ausführung bringen will. 6 בישועתך] Angeredet ist nicht, wie 21 6 Gott, sondern noch der König. Gemeint ist der sicher erwartete Sieg. Das Suffix drückt wieder wie v. 2 einen Genet. obj. aus; eigentlich: »die dir gewährte Hülfe«. — נדגל übersetzt Hier. in Anlehnung an Sym. *ducemus choros;* ähnlich Targ. נטכס. vgl. I Sam. 18 7 ff. Sie betrachteten das Wort als ein Denominativ von דֶּגֶל Panier und verstanden dies metonymisch von einer mit dem Panier im Siegeszug einherziehenden Abteilung vgl. Cnt. 6 4. Einfacher ist es, an das fröhliche Schwenken der Fahnen nach erfochtenem Siege zu denken. Da das Wort anderweitig nicht vorkommt, haben Andere nach LXX (*μεγαλυνθησόμεθα*) נְגַדֵּל lesen wollen vgl. 34 4. 69 31. Aber die Construction נגדל בְּ ist nicht belegbar. Noch Andere wollen נָגִיל lesen. 7 Das betonte »nun« wird am einfachsten durch die Annahme erklärt, dass eben ein Opfer dargebracht ist (vgl. I Sam. 13 9), welches Jahve gnädig angenommen hat, so dass der günstige Ausgang des Kriegszuges gewährleistet erscheint. In dem Singular ידעתי erscheint die Gemeinde personificirt. 8 Mit אֵלֶּה sind beide Male die Feinde gemeint, welche Fleisch zu ihrem Arm machen vgl. Jes. 37 24. 31 1. Nach der Texteslesart ist für das erste Versglied aus נַזְכִּיר ein יַזְכִּירוּ zu entnehmen, was dann übersetzt wird: »diese preisen rühmend ihre Wagen und Rosse«. Aber in dieser Bedeutung wird הזכיר mit dem Accus. construirt, während הזכיר בְּ »anrufen« bedeutet Jos. 23 7. Jes.

10 O Jahve, hilf †dem Könige,
Und erhöre uns*, wenn wir rufen.

21

Dank für die dem Könige verliehenen Segnungen.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Jahve, deiner Macht ist froh der König
Und über deine Hülfe wie frohlockt er so sehr!
3 Seines Herzens Begehr hast du ihm gegeben
Und den Tribut seiner Lippen nicht verweigert. Sela.

---

481. LXX Syr. haben *μεγαλυνθησόμεθα* d. i. נְגַדֵּל vgl. 12 5, was einen trefflichen Sinn giebt. Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. fanden die jetzige Lesart bereits vor. 9 Die Perfecta sind solche der Gewissheit. — Dass Israel überhaupt nicht fällt, sagt der Sänger nicht; ja vielleicht ist es sogar vor kurzem gefallen. Aber durch seinen Gott erhebt es sich wieder. ונתעודד LXX *καὶ ἀνορθώθημεν*, weniger richtig Sym. *καὶ ὑπομένομεν*. 10 Nach dem jetzigen Text wäre zu übersetzen: »Jahve hilf; der König antworte uns wenn wir rufen«. Der König müsste dann Jahve sein, was doch in diesem Psalm mindestens sehr zweideutig wäre. Auch kommt המלך ohne weiteren Zusatz als Bezeichnung Jahves nicht vor, und endlich spricht die Gliederung und das Gleichmaass des Versbaues gegen diesen Text. Mit LXX ist zu lesen יהוה הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ
וַעֲנֵנוּ בְיוֹם־קָרְאֵנוּ
Die übrigen Versionen fanden den jetzigen Text schon vor. — Mit ביום ist der heutige Tag gemeint, an welchem dies Gebet gesprochen wird.

21

Ein zweiter Königpsalm. Die Gemeinde (vgl. den Plural v. 14) erkennt dankbar die ihrem Könige gewährten Wohlthaten an und ist gewiss, dass Jahve ihm auch in Zukunft zum Siege über alle seine Feinde verhelfen werde. Dass der Psalm nicht von David sein kann folgt schon daraus, dass, ebenso wie Ps. 20, nicht ein König spricht, sondern das Volk für den König dankt und bittet. Welcher dieser König ist, lässt sich nicht mehr ausmachen. Theodor von Mopsuestia und Neuere denken wegen v. 5 an Hisqias. Doch wird der Vers bei dieser Bezeichnung wohl zu prosaisch verstanden. Wegen des Aramaismus in v. 7 wird der Psalm der späteren vorexilischen Zeit zuzuweisen sein. Die zuerst vom Targum vertretene messianische Deutung stützt sich auf die buchstäbliche Auffassung der Worte ועד עולם v. 5. 7. Aber ganz ähnliche Aussagen finden sich in assyrischen und ägyptischen Königshymnen. Ansprechend ist die Meinung von Paulus, der Psalm sei bestimmt gewesen, bei der jährlichen Feier des Krönungsfestes gesungen zu werden.

2 בְּעֻזֶּךָ, v. 14 in der gewöhnlicheren Form בְּעָזְּךָ wieder aufgenommen, ist die Kraft Gottes, durch welche er seinem König hilft. Es bildet mit dem folgenden בִּישׁוּעָתְךָ eine Art von Hendiadys »über deinen mächtigen Beistand« (Hitzig). — מֶלֶךְ in Poesie ohne Artikel, obgleich ein bestimmter König gemeint ist. — Das Kethib will מַה־יָּגִיל lesen, das jüngere Qere מַה־חָּגֵל, wobei das מה des Ausrufs nach Analogie des Waw consec. Zurückziehung des Tons und Verkürzung der Endsilbe bewirkt hat. Da מה nur zur Verstärkung von מאד dient, geben LXX Hier. Syr. es nicht ausdrücklich wieder. 3 Die Bedeutung des *ἅπαξ λεγ.* אֲרֶשֶׁת ist ungewiss. LXX übersetzen *δέησιν*, andere Hss. *θέλησιν*, Hier. *voluntatem*. Meistens vergleicht man arabisches رَشَ »begehren«, was sprachlich nicht möglich ist. Aq. hat עמלא = *κόπος*, womit er sonst יְגִיעַ wiedergiebt. Er scheint

4 Denn du kommst ihm mit Glückssegnungen entgegen,
Setzest eine goldene Krone auf sein Haupt.
5 Leben erbat er von dir; du gabst es ihm,
Lange Jahre für immer und ewig.
6 Sein Ruhm ist gross durch deinen Beistand,
Hoheit und Herrlichkeit legst du auf ihn.
7 Ja, du machst ihn zu Segnungen für ewig,
Machst ihn froh in der Freude vor deinem Antlitz.
8 Denn der König vertraut auf Jahve
Und durch die Huld des Höchsten wird er nicht wanken.
9 Deine Hand wird alle deine Feinde erreichen,
Deine Rechte wird erreichen die, welche dich hassen.
10 Du wirst sie machen dem Feuerofen gleich
Zur Zeit deines Erscheinens;
Jahve wird sie in seinem Zorn verschlingen,
Und Feuer sie fressen.
11 Ihre Frucht wirst du vom Erdboden vertilgen
Und ihren Samen aus der Menschenwelt.
12 Wenn sie Böses über dich bringen wollen,
Arglist ersinnen, so werden sie Nichts vermögen.
13 Denn du wirst machen, dass sie den Rücken zeigen,
Mit deinen Sehnen auf ihr Angesicht zielen.

אֲרֶשֶׂת (mit שׂ) gelesen und dies Wort in einer dem samaritanischen אריס »Tribut« ähnlichen Bedeutung gekannt zu haben; vgl. *καρπὸς χειλέων* Hebr. 13 15. **4** Das Imperf. תָּשִׁית drückt nicht das Futur aus (Hier. *pones*), aber auch nicht das Präteritum (LXX *ἔθηκας*), sondern das, was Gott fortwährend thut; er lässt den Gefeierten König sein. **5** b hängt auch noch von נתתה לו ab. Schwerlich ist mit Theodor von M. bei diesem Verse an ein bestimmtes Ereigniss wie Jes. 38 5 zu denken; das Leben im ersten Gliede wird vielmehr im zweiten Gliede als lange Lebensdauer erklärt. Diese hat Jahve dem Könige gewährt entweder durch Verheissung, oder weil der König bereits auf ein längeres gesegnetes Leben zurückblickt. Zu den hyperbolischen Ausdrücken vgl. 61 7. 8. **7** Die Segnungen sind als Segensformel zu verstehn. Man wird alle Zeit einem Könige zurufen: sei so glücklich wie dieser, vgl. Gen. 48 20 und dagegen Jer. 24 9. 29 22. חִדָּה ist das aramäische Wort für hebräisches שִׂמְחָה. — »Vor deinem Antlitz« wie 140 14. Das göttliche Antlitz strahlt eine Fülle von Freuden aus. 16 11. **9** Der König wird nunmehr bis v. 13 angeredet. מָצָא eigentlich »hinreichen«, wird einmal mit לְ (Jes. 10 14), das andere Mal mit dem Accusativ construirt. **10** Der Bau dieses Verses weicht von dem der übrigen ab, und vielleicht ist er nicht intact. — Bei dem Feuerofen ist wie Gen. 15 17 nicht an die äussere Form sondern an die in ihm glühende Lohe gedacht. Mit dieser d. h. mit dem im Ofen brennenden Holz werden die Feinde verglichen vgl. 83 15. — לעת פניך] sobald du ihnen persönlich entgegentrittst, vgl. II Sam. 17 11. Der Ausdruck, Thr. 4 16 von dem zürnenden Antlitz Jahves gebraucht, ist hier auf seinen Stellvertreter angewandt. **11** פרי von der Nachkommenschaft wie Thr. 2 20. Die Kinder werden mit den Vätern vertilgt wie Jes. 14 21. **12** כִּי setzt einen möglichen Fall; den Nachsatz bilden die Worte בל יוכלו. — נטו fassen alle Alten in der Bedeutung *inclinaverunt* vgl. Jes. 66 12. Das Böse wird von oben her herabstürzend gedacht. **13** שְׁכֶם, der hintere Teil der Schulter, ist Synonym von עֹרֶף. Zu dem Ausdruck vgl. 18 41. Ges. 117 5 b Fussnote. Sym übersetzt dem Sinne

14 Erhebe dich, Jahve, in deiner Macht,
So wollen wir singen und spielen von deinem Heldenthum.

22

Israels Leid und Errettung, ein Mittel zur Bekehrung der Heiden.

1 Dem Vorspieler nach »die Hinde des Morgenroths«; ein Psalm von David.

---

nach gut *τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους*, was Eusebius erklärt *φυγάδας, ὡς τὰ νῶτα παραχωρεῖν*. — Bei תכונן ist als Object חִמֶּיךָ zu ergänzen. Das zweite Versglied giebt den Grund der Aussage des ersten an. 14 Mit בעזך kehrt der Dichter abschliessend zum Anfang zurück. Die Bedeutung der Aufforderung ergiebt sich aus Num. 10 35.

22

Von seinem Gott verlassen wendet sich der Sänger doch an ihn, bei dem allein er Hülfe finden kann. Durch ihn sind die Väter errettet; jetzt aber ist alles Rufen umsonst. Spott und Hohn und grimmige Anfeindung haben den Beter dem Untergang nahe gebracht; möge die Hülfe nicht länger auf sich warten lassen. 2—22.

Nein, sie wird nicht ausbleiben. Gott hat das Gebet bereits erhört. Darum weicht die Klage dem Lobgesang. Es kommt die Zeit, wo die Hungrigen wieder satt werden und ihr gesunkener Muth wieder belebt wird. Dann werden auch die Heiden sich zu Jahve bekehren. Die Mächtigen der Erde sinken vor ihm nieder, sollten sie auch seine Herrlichkeit nur durch ihre Vergänglichkeit preisen. Der Sänger aber lebt für Jahve in der Nachkommenschaft, welche das Heil ihres Gottes verkündet, ewig fort. 23—32.

Wer ist der Sänger des Psalms? Dass es David nicht sein kann, sollte einleuchten. Denn in seinem recht genau bekannten Leben lässt sich keine Lage nachweisen, die mit der im Psalm vorausgesetzten irgendwie übereinstimmte. Wichtiger noch ist es, dass die echt messianische Hoffnung der Bekehrung aller Heiden zu Jahve erst Jahrhunderte später in der Geschichte Israels auftritt. Endlich weist die fliessende Sprache, die auch gelegentlich (v. 20) jüngere Formen aufweist, in eine spätere Zeit, und v. 7 scheint von Deuterojesaias abhängig zu sein.

Der Sänger des Psalms ist trotz der individuellen Züge der Schilderung keine Einzelperson, sondern, wie die Rabbinen des Mittelalters erkannt haben, das Volk Israel selbst, und die zu Grunde liegende Idee, dass das jetzt gequälte Israel nicht allein wieder zu Ehren kommen wird, sondern dass sein Leiden und seine Errettung dazu dienen werden, die Heiden zu Jahve zu bekehren, ist sehr nahe verwandt mit Gedankenkreisen, welche im Deuterojesaias vorliegen. Dass der Sänger im Namen einer Vielheit redet, tritt schon äusserlich zu Tage in dem Gebrauch des Plurals »unsere Väter« v. 5. Für »den Elenden« v. 25 treten v. 27 »die Elenden« ein. Dass ganz Israel Gott für die Errettung des Sängers preisen soll v. 24, wäre kaum verständlich, wenn es sich um eine Einzelperson handelte, und ebenso schwer ist abzusehn, wie die Errettung eines einzelnen Israeliten für die Heiden und ihre Könige der Anlass zur Bekehrung zu Jahve sein sollte. Alles dies erklärt sich dagegen gut, wenn es sich um die wunderbare Errettung des ganzen Volks handelt. Gegen diese Deutung scheinen freilich die individuellen Züge v. 10—19 zu sprechen. Aber Israel ist vom Sänger personificirt, wie so oft bei den Propheten. Ez. 16 und 23 z. B. finden sich nicht minder individuelle Züge. Die Selbstunterscheidung der Gemeinde von den Brüdern v. 23 hat in deutschen Kirchenliedern zahlreiche Analogieen; sie erklärt sich daraus, dass das Gemeindebewusstsein zugleich das Bewusstsein jedes einzelnen Gemeindegliedes ist. Zu v. 23b. 26 vgl. 149 1.

2 Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!
Fern meiner Hülfe bleiben die Worte meines Gestöhns!
3 »Mein Gott« rufe ich am Tage, aber du antwortest nicht,
Und bei Nacht, und gönne mir keine Ruh'.
4 Und du bist doch der Heilige,
Der auf den Lobliedern Israels thront.
5 Auf dich vertrauten unsre Väter,
Vertrauten, und du rettetest sie.
6 Zu dir schrieen sie und wurden befreit,
Auf dich vertrauten sie und wurden nicht zu schanden.
7 Ich aber bin ein Wurm, kein Mensch,
Ein Hohn der Leute und vom Volk verachtet.

Wenn Israel selbst im Psalm redet, so kann die Entstehungszeit nur die exilische oder wahrscheinlicher die nachexilische sein. Erst in der nachexilischen Zeit traten die zahlreichen Feinde auf, die sich unschwer als Völker und ihre Fürsten erkennen lassen, und v. 7 führt in die Zeit nach Deuterojesaias. Andrerseits ist der Psalm älter als 71 und 102, in denen sich mehrfache Anklänge an den unsern finden.

Indem Jesus sich die Anfangsworte des Psalms in der höchsten Seelenangst aneignet, hat er damit angedeutet, dass das Leiden, über welches der Sänger klagt, in seinem eignen Leiden culminirt. Auch ist die messianische Hoffnung des Psalms nicht durch Israel als Volk, sondern nur durch Jesus Christus Thatsache geworden. Die einzelnen Züge der Übereinstimmung in der Leidensgeschichte des Herrn mit dem, worüber der Psalmist klagt (v. 2. 8. 9. 15. 16. 17. 19) treten an Bedeutsamkeit zurück hinter der Thatsache, dass das, was Israel im Psalm von sich selbst aussagt, nur durch seinen grössten Sohn erfüllt ist.

2 Zum ersten Gliede vgl. Jes. 49 14, wo Zion sagt: Jahve hat mich verlassen. — Die in der Übersetzung gegebene Auffassung des zweiten Gliedes wird von allen Versionen (LXX Aq. Sym. Theod. Quinta, Sexta, Hier. Targ.) vertreten. Die Hülfe ist nach dem Parallelismus der Helfer d. i. Jahve vgl. 38 23. 42 6. Das Prädikat רחוק geht im Singular voran nach Ges. 145 7 b. Neuere fassen רחוק als Zustandsbezeichnung zu dem Subject des vorigen Gliedes und ergänzen כְּ vor דברי »indem du fern bist von meiner Hülfe, [von] den Worten meines Gestöhns«; Hitzig u. A. wollen יְשׁוּעָתִי statt יְשַׁוְעָתִי schreiben: «fern von meinem Schrein; den Worten u. s. w.«. Begründete Bedenken gegen die Auffassung des gesamten Alterthums sind nicht vorhanden. — שַׁאֲגָה ist das Brüllen des Löwen Jes. 5 29. דברי שאגתי sind »die Worte, die ich stöhnend hervorstosse«. **3** דומיה heisst nicht Beschwichtigung, Beruhigung, sondern »das Schweigen«. Der klagende Ruf erschallt ununterbrochen Tag und Nacht. Auch Jer. 14 17. Thr. 3 49 heisst דָּמָה ruhen d. i. aufhören. **4** »Der Heilige« heisst Gott hier nicht, weil er Israels Sünde straft, sondern, wie der Parallelismus zeigt, weil er Israel, sein Eigenthum, gegen Angriffe von Seiten der unheiligen Welt zu schützen pflegte vgl. Jes. 52 10. Dass er jetzt sein Volk vergessen hat, scheint im schreienden Gegensatz zu seiner Heiligkeit zu stehn. — Die kühne Metapher des zweiten Gliedes knüpft an die ständige Benennung Jahves als יֹשֵׁב הַתְּהִלּוֹת an 80 2. 99 1. Die Loblieder Israels auf seinen hülfreichen Gott sind der Thron, von welchem Jahve getragen wird. Eine richtige Sinnerklärung giebt die Nachbildung in 71 6 מִמְּךָ תְּהִלָּתִי תָּמִיד. **7** Ich steht im Gegensatz zu den Vätern; während diese auf ihr Gebet hin errettet wurden, wird das gegenwärtige Israel wie ein Wurm zertreten. Dasselbe Prädikat »Wurm« führt Israel Jes. 41 14. — Im zweiten Gliede ist עַם (»die Leute«, wie Jes. 42 5) hinter dem Particip ein Genetiv auctoris Ges. 116 4 Anm.; vgl. Jer. 49 15, wo das Volk

8 Alle die mich sehn spotten meiner,
Zucken die Lippen, schütteln das Haupt:
9 »Wälze auf Jahve, der wird ihn retten,
»Wird ihm aushelfen; er hat ja Gefallen an ihm«!
10 Ja, du bist's, der mich hervorzog aus dem Schoosse,
Der mir Vertraun gab an meiner Mutter Brust.
11 Auf dich bin ich geworfen aus dem Schoosse,
Vom Mutterleibe an bist du mein Gott.
12 Sei nicht fern von mir, denn Noth ist nahe,
Denn kein Helfer ist da.
13 Mich umgeben mächtige Stiere,
Gewaltige Basans umringen mich,
14 Sie sperren ihren Rachen wider mich auf,
Ein reissender, brüllender Löwe.
15 Wie Wasser bin ich hingegossen,
Und alle meine Glieder haben sich gelöst;
Mein Herz ist wie Wachs,
Ist zerflossen in meinem Busen.

Edom בָּזוּי בָּאָדָם heisst. Danach ist חרפת אדם ein Gegenstand der Schmähung von Seiten der Menschen. Die vorliegende Stelle ist nahe verwandt mit Jes. 49 7. 53 3. 41 14, und wahrscheinlich hat der Dichter des Psalms diese Stelle vor Augen gehabt. **8** Die Construction יפטירו mit בְּ statt mit dem Accus. wie Job. 16 10 פָּעַר בְּ; eigentlich: »einen Riss machen mit« vgl. Ges. 119 3 b 6 Anm. — Das Kopfschütteln ist Gestus des Hohns 44 15. **9** Worte der Spötter, welche das Gottvertraun des Sängers verhöhnen. גֹּל ist Imperativ mit zu ergänzendem Object דַּרְכְּךָ 37 5. vgl. 55 23. Im Folgenden findet der nicht seltene Übergang von der zweiten in die dritte Person statt Ges. 144 4 Anm. 3. LXX Hier. Syr. Matth. 27 42 *πέποιθεν* sprachen das Wort als 3. Pers. Perf. (גַּל) aus. — Die mit יִי eingeführte Begründung ist natürlich ironisch gemeint. Subject zu חָפֵץ ist Jahve 18 20. 41 12. **10** Die Antwort auf die Rede der Spötter. Der Sänger giebt ihnen Recht. Er will seine Sorge auf Jahve wälzen, denn dieser hat ihn von der Geburt an beschirmt und wird darum auch jetzt helfen. יִי begründet also genau genommen einen nicht ausgesprochenen Satz: ich will es thun. — גֹּחִי übersetzen LXX *ὁ ἐκσπάσας με*, Targ. *qui prodire fecisti me* als Particip von einem sonst freilich nicht vorkommenden גָּחָה, welches die transitive Form zu dem intransitiven גִּיחַ »hervorbrechen« zu sein scheint. An der der unsern nachgebildeten Stelle 71 6 steht dafür גּוֹזִי, was der Syr. auch hier hat. Die beiden Buchstaben וז sind entweder in ה zusammengeflossen, oder ה ist umgekehrt in Folge Verbleichens des oberen Schenkels unrichtig in וז gespalten. Da auch גזה nur das eine Mal vorkömmt, ist eine Entscheidung kaum möglich. Aq. Hier. *propugnator meus* nach chald. Sprachgebrauch. Dass der anscheinend nur auf ein Individuum passende Ausdruck auch auf das Volk angewandt werden konnte, zeigt Jes. 49 8, wo Israel פֹּשֵׁעַ יִבֶּטֶן genannt wird. Vgl. auch Ez. 16 3 ff. — Für מבטיחי lasen LXX Hier. Syr. מִבְטָחִי wie 71 5. **11** Der Ausdruck השלכתי erklärt sich am besten bei der Annahme, dass der Dichter an die Sitte denkt, das neugeborene Kind auf den Schooss des Vaters zu legen, welcher es durch die Annahme als das seine anerkennt vgl. Gen. 30 3. 50 23. Job. 3 12. Der Dichter von 71 6 ersetzt den significanten Ausdruck durch den allgemeineren עָלֶיךָ נִסְמַכְתִּי »auf dich stütze ich mich«. **13** f. Die gefährlichen Thiere sind Bild der Feinde. אבירים = Stiere, wie 50 13. Basan, im Nordosten des Jordans belegen, war berühmt wegen seiner fetten

16 Trocken wie eine Scherbe ist mein †Gaumen*,
Und meine Zunge klebt im Munde fest,
Und in den Todesstaub legst du mich.
17 Denn Hunde umgeben mich,
Eine Rotte Bösewichter umzingelt mich,
†Sie haben* meine Hände und Füsse †durchgraben*.
18 Ich kann alle meine Knochen zählen;
Jene blicken her und weiden sich an mir;
19 Theilen meine Kleider unter sich
Und werfen das Loos über mein Gewand.
20 Du aber, o Jahve, bleib nicht ferne;
Meine Stärke, eile mir zu Hülfe!

Weiden Am. 4 1. Dem Sinne nach richtig LXX Sym. Hier. *tauri pingues*. **14** Das Subject sind nicht mehr die Stiere, welche den Rachen nicht aufreissen, sondern die Feinde vgl. Thr. 2 16. Im zweiten Gliede ist אריה וגו ein Zustandssubstantiv vgl. Ges. 118 5c. **15** Das tertium comparationis in dem Vergleich mit Wasser ist die Haltlosigkeit vgl. Jos. 7 15. Ez. 7 17. 21 12. — Die Gebeine sind gewissermassen auseinandergegangen, weil sie den Halt verloren haben. Der Sänger kömmt sich vor wie ein Kranker, dem die Gewalt über die einzelnen Glieder abhanden gekommen ist. — נָמֵס Nifal von מָסַס neben נָמַס Ges. 67 Anm. 5. vgl. Jes. 13 7. **16** Da die Kraft (כֹּחַ) nicht wohl mit einer Scherbe verglichen werden kann, so ist statt כֹּחִי mit Olsh. u. A. חִפִּי zu lesen, vgl. 69 4 נחר גרני und Thr. 4 4. — מלקחי ist Accus. abhängig von מדבק »die Zunge ist kleben gemacht worden an den Gaumen« Ges. 121 2. — Der Todesstaub ist das Grab Job. 17 16. 21 26. **17c** Die Texteslesart wird erklärt: »Wie ein Löwe (haben sie umgeben) meine Hände und meine Füsse«. Die Hände sollen nach Aben Esra als Mittel der Abwehr, die Füsse als Mittel zum Entlaufen genannt sein. Aber mit den Händen wehrt man einen Löwen nicht ab, und die Vorstellung, dass die Frevler wie ein Löwe Hände und Füsse umgeben dürfte schwer vollziehbar sein. Endlich ist die Texteslesart weit schlechter bezeugt als eine andere, nach welcher in כארי ein Verbum כארו steckt. LXX *ὤρυξαν*, Syr. בזעו (»sie haben verwundet«), Aq. Hier. *vinxerunt*. Aq. in einer zweiten Ausgabe *ᾔσχυναν*. Alle diese Übersetzungen beweisen ein ו am Ende des Worts. Das Targum נכתין היך כאריא »sie beissen wie ein Löwe« drückt beide Lesarten neben einander aus, und nach der Massora Ochla w'Ochla 64 10 hat כארי im Psalm eine andere Bedeutung als Jes. 38 13, wo es nur heissen kann: »wie der Löwe«. Sym. endlich *ὡς ζητοῦντες δῆσαι* scheint allerdings das י gelesen zu haben, fasst das Wort aber auch als Verbalform auf (כֹּאֲרֵי). LXX Aq. Hier. Syr. (Targ.) sprachen כָּארוּ aus, plene geschrieben für כָּרוּ, vgl. Hos. 10 14 קָאם für קָם. Ez. 28 24. II Sam. 11 1. Ges. 9 1 Anm. 23 3 Anm. 1. Die Übersetzung *vinxerunt* leitet das Wort ab von כור, arab. כאר II; *ᾔσχυναν* findet in dem Worte (כָּאֲרוּ) syrisches כַּאַר »beschimpfen«, vgl. neuhebr. כָּאַר, כַּעַר hässlich sein. LXX Syr. endlich führen es auf כָּרָה »graben« zurück. Dies Wort bedeutet freilich sonst: »aushöhlen, eine Grube machen«, oder (Prv. 16 27) »Etwas aus der Erde graben«, während in den Zusammenhang nur die Bedeutung »durchgraben« oder »durchbohren« passt. Jedoch hat Delitzsch darauf aufmerksam gemacht, dass auch נָקַר denselben Doppelsinn hat, vgl. *ὀρύσσειν* (z. B. *ὀρύσσειν τὸν ἰσθμόν* Her. 1 174), *fodere* (*hastâ*). Jedenfalls ist כָּארוּ die am besten bezeugte Lesart. Es wird zu verstehn sein von den klaffenden Wunden, die dem Dulder an Händen und Beinen geschlagen sind und die ihm wie Löcher entgegen starren. **18** Der Körper ist so abgemagert, dass der Sänger seine Rippen zählen kann, vgl. 102 6. Job. 19 20. 33 21. **19** Israel gleicht einem auf dem Schlachtfelde Erschlagenen, dessen Kleider die Kriegsknechte unter sich verloosen.

21 Errette meine Seele vom Schwert,
Aus Hundesgewalt meine einzige!
22 Hilf mir aus des Löwen Rachen,
Und von den Hörnern der Antilopen — erhörst du mich.
23 Ich will deinen Namen meinen Brüdern verkünden,
In der Gemeinde will ich dich preisen.
24 Ihr, die ihr Jahve fürchtet, preiset ihn!
Ihr alle vom Samen Jakobs, ehret ihn,
Und bebt vor ihm alle vom Samen Israels.
25 Denn er hat nicht verschmäht und nicht verachtet des Elenden Elend,
Und sein Antlitz nicht vor ihm verborgen,
Und als er zu ihm schrie hat er gehört.
26 Von dir kommt mein Lied in grosser Versammlung,
Meine Gelübde will ich bezahlen vor denen, die ihn fürchten.
27 Die Elenden werden essen und satt werden,
Rühmen werden Jahve, die nach ihm fragen;
Euer Herz lebe auf für immer.
28 Erinnern werden sich und zu Jahve zurückkehren alle Erdenenden,
Und vor dir sich niederwerfen alle Geschlechter der Heiden;
29 Denn Jahve gehört die Herrschaft,
Und er ist Gebieter über die Heiden.
30 †Vor ihm nur werden sich niederwerfen* alle Fetten der Erde,
Vor ihm sich beugen alle, die in den Staub hinsinken.
Aber †meine* Seele †lebt* ihm;

---

20 אילותי nur hier, eine jüngere Bildung. Vgl. das gleichbedeutende אַיָּלֶת 88₅. **21** יָד hat seine eigentliche Bedeutung hier ganz verloren, wie Gen. 9₅. I Sam. 17₃₇. — יחידתי wie 35₁₇; nach Hier. *solitariam meam* vgl. 25₁₆, wahrscheinlicher wohl: die einzige, ausser welcher der Mensch keine zweite zu verlieren hat, vgl. Gen. 22₁₂. **22** רֵמִים contrahirt aus רְאֵמִים. Die gefährlichen Rindsantilopen treten hier an die Stelle der Stiere v. 13. Das Targum deutet sie als gewaltige Könige. Der Ausdruck ist kühn. Der Bittende ist von den Antilopen bereits auf die Hörner genommen. Von daher ertönt sein Gebet wie das des Jonas aus dem Leibe des Fisches. — Das Perfectum עניתני ist Ausdruck der Gewissheit und leitet als solcher zum zweiten Teil des Psalms über. **25** Die Perfecta gehn auf das, was in der Zukunft zu Tage getreten sein wird. ענית nur hier, wird von Aq. Hier. *modestiam* übersetzt, wie 18₃₆ עֲנָוָה, was doch nicht passt. LXX Syr. Targ. »Bitte« oder »Geschrei«, was an dem parallelen בְּשַׁוְּעִי eine Stütze hat. Aber ענה steht im Hebräischen nicht von Bitt- oder Klageruf. Man wird daher עֲנוּת als eine Nebenform zu עֲנִי anzusehn haben, welche vielleicht gewählt wurde, um den Misklang עֲנִי עֲנִי zu vermeiden. **26** מֵאִתְּךָ in מאתך dient zur Bezeichnung dessen, der das Loblied durch die Rettung veranlasst hat. — Der Übergang von der zweiten in die dritte Person wie v. 9. **27** Die jetzt Elenden werden dann Fülle der Freuden haben 16₁₁. Schwerlich ist das Essen materiell zu verstehn. — In 27c ist Herz soviel wie Muth; dieser, welcher unter den Bedrückungen gesunken war, soll wieder aufleben Gen. 45₂₇; vgl. 69₃₃. **28** Israels wunderbare Errettung wird für die Heiden, welche Gott vergessen haben (9₁₈) der Anlass sein, sich wieder zu ihm zu bekehren, denn (v. 29) sein ist die Herrschaft und er ist in Wahrheit ihr Herrscher, wenn er auch zur Zeit als solcher nicht von ihnen anerkannt wird. In 29b ist וְהוּא מָשַׁל für וּמֹשֵׁל gesagt Ges. 116₅ Anm. 3. **30** Die beiden ersten

31 †Mein* Same wird ihm dienen.
Erzählt werden wird vom Herrn dem †kommenden* Geschlecht,
32 Und verkünden wird man seine Gerechtigkeit dem Volk, das geboren wird,
Denn Er führt's hinaus.

Worte werden meistens übersetzt: »es werden essen und sich niederwerfen«. Das Essen versteht man von der Verehrung Gottes durch Opfermahlzeiten. Aber abgesehn von der grammatischen Unmöglichkeit, die Form וַיִּשְׁתַּחֲווּ als prophetisches Perfect aufzufassen kann אכלי nicht die Darbringung von Opfern bezeichnen, und am Essen fehlt es den Fetten auch jetzt schon nicht. Es ist zu lesen וגו יִשְׁתַּחֲווּ לוֹ אַךְ. Während sich jetzt die Fetten, d. i. die in der Fülle der Kraft stehenden (92 15) heidnischen Gewalthaber vor den verschiedenen von ihnen angebeteten Göttern niederwerfen, werden sie sich in der messianischen Zukunft allein vor Jahve beugen. — Die ירדי עפר sind nicht die bereits Verstorbenen, denn die preisen Gott nicht 6 6. 115 17. Jes. 38 18, sondern es sind dieselben, welche im Vorhergehenden »die Fetten der Erde« genannt wurden. Jene Gewaltigen müssen doch einst in den Staub hinabsinken (das Particip geht also auf die Zukunft Ewald 288a), sie sind sterbliche Menschen und können daher Jahve keinen dauernden Widerstand leisten. — Die Worte וְנַפְשׁוֹ לֹא חִיָּה sind, wenn der Text richtig, eine Erläuterung zu dem vorhergehenden ירדי עפר mit ausgelassenem אֲשֶׁר: »nämlich derjenige, welcher seine Seele nicht am Leben erhält«. Aber eine solche Erläuterung wäre unerträglich frostig. Mit Hupfeld und Cheyne ist das Glied zum folgenden Verse zu ziehn. Aber diese Correctur genügt noch nicht; denn der Satz: »Wer seine Seele nicht am Leben erhält, dessen Same (זֶרַע) wird Jahve dienen«, trifft keineswegs immer zu. Die Versionen, auch die genausten, haben hier in mehrfacher Beziehung einen andern Text gelesen. Für ונפשו haben LXX Quinta, Sexta, Septima, Syr. וְנַפְשִׁי, (Sym. Theod. Hier. Targ. ונפשי). Die Massora Ochla w'Ochla 89 15 bemerkt, dass ונפשו in einigen Handschriften hinten mit einem kleineren Waw geschrieben werde, was ebenfalls auf die Variante ונפשי führt. לא betrachten LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. als ungenaue Schreibung für לוֹ (*αὐτῷ*), wie nach der Massora an 15 Stellen z. B. 100 3, vgl. Ochla w'Ochla No. 105. חיה betrachten alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) als 3. Pers. fem. Perf. Qal. von חיי Gen. 3 22, also חָיְתָה. Hiernach ist der bei weitem am besten beglaubigte Text

וְנַפְשִׁי לֹא [לוֹ =] חָיְתָה

»aber meine Seele lebt ihm«.

Die Grossen der Erde werden ausnahmslos in den Staub hinabsinken; Israel dagegen lebt, lebt für seinen Gott. Inwiefern dies wahr ist, zeigt v. **31**. Die einzelnen Glieder der Gemeinde sterben freilich auch; aber die Nachkommenschaft setzt den Dienst Jahves fort, und durch diesen nie unterbrochenen Dienst lebt die Gemeinde ewig ihrem Gott. — Für זֶרַע wird mit LXX Theod. gegen Sym. Hier. Syr. Targ. zu schreiben sein זַרְעִי. Das Jod fiel unter dem Einfluss des folgenden יעבדנו aus. — לאדני = *de domino* wie Gen. 26 7. — Da לַדּוֹר ohne nähere Bestimmung nicht die künftige Generation bezeichnen kann, und ebensowenig יָבֹאוּ v. 32 »sie werden in die Welt kommen d. i. geboren werden«, so wird mit LXX zu lesen sein יָלוֹד יָבוֹא, vgl. die Nachbildung 102 19 לִבְרִי אַחֲרִין יִתְבְּרֵי. **32** Die Gerechtigkeit Gottes kommt hier in Betracht, sofern durch dieselbe Israel zu seinem Recht gegen die Unterdrücker verholfen ist. — לְעַם נוֹלָד LXX Hier. richtig *populo qui nascetur* vgl. Ges. 116 2b. In der Nachbildung 102 19 עַם נִבְרָא. — Mit dem Perfect עָשָׂה blickt der Sänger auf das zurück, was Jahve in der Zukunft gethan haben wird. Einige Hss. der LXX und der Syr. haben am Schluss das Subject יהוה.

23

Unter einem doppelten Bilde, dem des Hirten und seiner Heerde und dem des freundlichen Wirtes und seines Gastes wird die treue Fürsorge Gottes für die Seinen

23

Der gute Hirte.

[1] Ein Psalm von David.
Jahve ist mein Hirt, mir wird Nichts mangeln.
[2] Auf grünen Auen lässt er mich lagern,
Zu Wassern der Ruhe leitet er mich.
[3] Meine Seele erquickt er,
Leitet mich auf rechten Geleisen
Um seines Namens willen.
[4] Auch wenn ich wandle im finstern Thal
Fürchte ich kein Unglück, denn du bist bei mir;
Dein Stecken und dein Stab die trösten mich.

---

von dem Sänger gefeiert. Das erste der beiden Bilder zeigt, dass er nicht allein in seinem eignen Namen redet, denn der Hirt weidet nicht ein einzelnes Schaf. Es ist der Hirte Israels, der welcher Joseph wie eine Heerde leitet (80[2]), dessen Freundlichkeit der Psalm besingt. Richtig hat dies zuerst Theod. v. Mops. erkannt, welcher ihm die Überschrift giebt: »Auf die Rückkehr des Volks und auf die Erquickung und Wonne, die ihnen beim Auszug aus Babel zu Teil wurde«. v. 5 bezieht er auf die heidnischen Völker, die dem von seinem Gotte geschützten Israel Nichts anhaben können. Auf Israels Wüstenwanderung und auf das Exil deutet auch das Targum den Psalm. Sehr richtig bemerkt Hengstenberg: »Die Zuversicht, die hier ausgesprochen wird, ist nicht die kindliche, nicht die eines solchen, der den Schmerzen und Nöthen des Lebens, die er noch nicht erfahren hat, mit heiterer Freudigkeit entgegengeht; sie ist die eines erfahrenen Streiters, eines solchen, der aus vielen Trübsalen kommt, der weiss, was es mit ihnen auf sich hat, und wie der Herr in ihnen tröstet und aus ihnen hilft, reichlich erfuhr. Der Preis der Ruhe, welche der Herr gewährt, lässt uns in dem Sänger einen müden Pilgrim erkennen; der Dank für die Erquickung zeigt uns den Erschöpften; das »wenn ich auch wandle im Thale des Todesdunkels« u. s. w. einen solchen, der dunkle Leidenswege schon geführt ist und ihnen noch entgegengeht«. Ist dies richtig, so wird man bei der Frage nach der Autorschaft nicht allein von dem bräunlichen Hirtenknaben inmitten seiner friedlichen Lämmer abzusehn haben. Der ganze Tenor des Psalms und besonders v. 6 verweist ihn vielmehr etwa in das Zeitalter, in welchem die schönen Lieder 120—134 entstanden; aber er wird nach v. 6 vor der Heimkehr gedichtet sein.

2 מי מנוחות übersetzt Hier. *aquas refectionis;* es ist nicht ruhig fliessendes Wasser im Gegensatz zum reissenden Strome gemeint, sondern das Wasser, an dem die Heerde am Mittag oder Abend lagert und ruht, also Wasser, an dem die Heerde Ruhe findet. Der Plural מְנוּחוֹת bei einem Abstractbegriff (Ges. 124 Anm.) ist hier vielleicht durch den Plural מֵי herbeigeführt. — עַל in der Bedeutung von אֶל wie Gen. 38[12]. Zum ganzen Versgliede vgl. Jes. 49[10] יְנַהֲלֵם וְעַל מַבּוּעֵי מַיִם יַנְהִיגֵם »zu Wasserquellen wird er (Jahve) sie (die Israeliten) führen«. **3** ישובב vgl. 19[8] מְשִׁיבַת. Der Ausdruck zeigt, dass der Sänger der Erquickung bedurfte. — מעגלי צדק sind schwerlich, wie Hier. meint, *semitae iustitiae*, denn mit einem solchen Ausdruck wäre das Bild durchbrochen, sondern צֶדֶק ist im physischen Sinne zu verstehn wie Lev. 19[36] מאזני צדק וגו. Es sind gemeint die Geleise, welche zum Ziel führen, nicht aber in der Wüste sich verlaufen. — למען שמו d. i. weil er Jahve der Gott Israels ist und als solcher sich seines Volkes annimmt vgl. Jes. 48[9]. **4** Das Bild wird noch fortgesetzt. Nicht nur auf der grasreichen Aue ist die Heerde durch ihren Hirten geschützt, auch wenn sie durch enge Schluchten zieht, in die das Sonnenlicht nicht eindringt, und die deswegen der Aufenthalt von Raubthieren und Räubern sind,

5 Du deckst vor mir einen Tisch angesichts meiner Bedränger,
Du hast mein Haupt mit Öl gesalbt,
Mein Becher ist Überfluss.
6 Ja Glück und Gnade folgen mir nach alle meine Lebenstage,
Und heimkehren werde ich in Jahves Haus auf Lebenslang.

24

Zutritt zu Jahves Heiligthum.

1 Von David; ein Psalm.
Jahve gehört die Erde samt ihrer Fülle,
Der Erdkreis und die auf ihm wohnen;

---

darf sie frei sein von Furcht. שֵׁבֶט der Hirtenstab, wie Mch. 7 14. מִשְׁעָנָה ist hiervon nicht verschieden. Beide Ausdrücke sind nur aus rhetorischen Gründen verbunden wie 35 2 תָּפַשׂ וְהָגֵן. — »Sie trösten mich« d. i. sie gewähren mir Beruhigung bei den drohenden Gefahren. 5 Ein neues Bild, das aber durch v. 2 vorbereitet war; Israel ist bei Gott zu Gast und wird von seinem Wirt gegen seine Widersacher beschützt. Zum festlichen Mahl gehört das Salben 45 8. Am. 6 6. Koh. 9 8. Lc. 7 46. Das Perf. רִוִּיתָ weil die Salbung dem Mahle vorangeht. 6 וְשַׁבְתִּי betrachten LXX (*καὶ τὸ κατοικεῖν με*) und Sym. (*καὶ ἡ κατοίκησίς μου*) als Infinitiv von יָשַׁב = וְשָׁבְתִּי wie 27 4, und so wollen viele Ausleger lesen. Aber während 27 4 der Infinitiv als Object zu einem vorausgehenden Verbum angezeigt ist, wäre er hier unnatürlich; man erwartet das Verbum finitum וְיָשַׁבְתִּי (Hier. *et habitabo*). Diese Lesart wird herzustellen sein, wenn man dem Text keinen befriedigenden Sinn meint abgewinnen zu können. וְשַׁבְתִּי kann nur Perf. consec. von שׁוּב sein. Die Worte besagen dann, dass der Sänger zur Zeit nicht im Hause Jahves ist. Wirklich befindet sich die Heerde v. 2. 4 auf der Wanderung; sie sieht aber der Rückkehr zu Jahves Hause entgegen, wo sie alle Zeit zu bleiben hofft. Die Verbindung שׁוּב בְּ wie 7 17 erklärt sich nach בּוֹא בְּ Gen. 19 8. 31 33 und beruht auf einer Prolepsis. Die Präposition אֶל ist deswegen nicht gebraucht, weil wie die Zeitangabe לְאֹרֶךְ יָמִים zeigt, ausser der Rückkehr auch der damit verbundene dauernde Aufenthalt am Tempel ausgedrückt werden soll. Der Tempel kommt als Mittelpunct der heil. Stadt in Betracht.

24

Der erste Teil des Psalms bis v. 6 beantwortet die Frage, wer Gottes Hausgenosse sein dürfe ähnlich wie Ps. 15: der, dessen Thaten und Gesinnungen lauter sind. Die beiden ersten Verse bilden eine Einleitung hierzu; sie schildern Jahves Erhabenheit, welcher seine Heiligkeit entspricht. V. 6 würde einen guten Abschluss des Psalms bilden.

Der dramatisch gehaltene zweite Teil (7—10) feiert den Einzug Jahves in sein Heiligthum, wie es scheint nach der Rückkehr aus einem siegreichen Kriege. In beiden Teilen handelt es sich um den Eintritt in das Heiligthum; aber im ersten sind die Herzutretenden die Frommen, im zweiten zieht Jahve selbst ein; im zweiten handelt es sich um einen Einzug im eigentlichen Sinne, im ersten um geistige Gemeinschaft. Die zuerst von Ewald ausgesprochene Vermuthung, dass beide Teile ursprünglich zwei selbständige Psalmen bildeten — der zweite ist wohl nur ein Fragment — wird durch den verschiedenartigen Versbau bestätigt; der erste enthält lauter Distichen, der zweite lauter Tristichen. Der zweite Teil muss, wenn er sich auf den Einzug der Bundeslade bezieht (vgl. zu v. 7) vorexilisch sein. Aber der Ausdruck »uralte Pforten« weist ihn weit unter die davidische Zeit hinab. Der erste Teil ist eine Nachbildung von 15; ob er vor- oder nachexilisch ist, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Die Bedeutung, in welcher

2 Denn Er hat sie auf Meere gegründet,
Und auf Strömungen stellt er sie fest.
3 Wer darf auf den Berg Jahves steigen,
Und wer darf an seiner heiligen Stätte stehn?
4 Wer reine Hände hat und ein lauteres Herz,
Wer sein Begehren nicht auf Nichtiges richtet
Und nicht falsch schwört.
5 Segen wird er von Jahve empfangen
Und Recht von seinem hülfreichen Gott.
6 Das ist das Geschlecht derer, die nach ihm fragen,
Die dein Antlitz suchen, †du Gott* Jakobs. Sela.

* * *

7 Erhebt, ihr Thore, eure Häupter,
Ja, erhebt euch, uralte Pforten,
Dass der König der Ehren einziehe.

---

das Wort צְדָקָה v. 5 angewandt ist, erinnert an den Sprachgebrauch des Deuterojesaias. Die Vereinigung beider Teile wird nicht zufällig sondern absichtlich sein. Irgend eine Tempelfeier mag den Anlass zu ihr gegeben haben.

Nach der Überschrift der LXX (*τῆς μιᾶς σαββάτου*) ist der Psalm bestimmt, am Sonntag gesungen zu werden, und zwar, wie Bar Hebraeus erläutert, weil an diesem Tage die Schöpfung begann vgl. v. 1. 2.

1 Zu יושבי בה vgl. 2$_{12}$. 2 Die Erde steht auf dem Wasser des Weltoceans 136$_6$. נהרות sind die Strömungen des Meeres Jon. 2$_4$. Das Perf. יסדה geht auf die Schöpfung, das Imperf. יכוננה auf die Erhaltung. 3 Der Zusammenhang zwischen v. 2 und 3 ff. scheint dieser zu sein: Gott ist der majestätische Herrscher der Welt; wer darf ihm nahen? Nur der Reine. Denn der Allmächtige ist zugleich der Heilige. — Das Betreten des Berges Jahves d. i. des Zion, und das Weilen auf ihm ist zu verstehn im Sinne von 15$_1$. 4 נָשָׂא נַפְשִׁי לְ wie 25$_1$ mit אֶל bedeutet: nach etwas trachten, Dtn. 24$_{15}$. שָׁוְא kann in diesem Zusammenhang nur ganz allgemein das Böse als das Gehaltlose sein. Statt des von allen Versionen gestützten Kethib נַפְשִׁי will das Qere נַפְשִׁי lesen. Diese Lesart setzt eine Bezugnahme auf Ex. 20$_7$ voraus: »wer meine Seele (d. i. meinen Namen) nicht unnützer Weise ausspricht«. Aber die Seele ist nicht der Name, und zudem wird die Erwähnung dieser speciellen Sünde hier nicht erwartet. Allerdings nennt auch das dritte Glied eine solche. Aber dies Glied ist als drittes im Verse, während die übrigen bis v. 7 nur zwei haben, schon äusserlich überschüssig. Bickell's Vermuthung, dass der Zusatz auf derselben falschen Auffassung des vorhergehenden Gliedes beruhe, welche die Randlesart נַפְשִׁי hervorgerufen hat, ist wahrscheinlich richtig. 5 Die צְדָקָה als von Gott geschenkt ist nicht eine sittliche Eigenschaft, sondern zu erklären nach dem parallelen בְּרָכָה, also etwas von Gott Gewährtes (Jes. 54$_{17}$); es ist die zugesprochene Gerechtigkeit, welche für den Empfänger die Fülle des Heils im Gefolge hat. 6 זֶה יני giebt die abschliessende Antwort auf die Frage v. 3. — In 6b ist nach der Texteslesart יעקב Apposition zu דור דרשיו »das Geschlecht derer, die ihn suchen . . . nämlich Jakob (d. i. das wahre Israel)«. Aber diese Ausdrucksweise würde sehr hart sein, und zudem erwartet man hinter דורך einen Vocativ. LXX übersetzen *τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ*, Syr. *faciem tuam, deus Jacob*. Beides ist vermuthlich eine Conjectur, die aber das Richtige getroffen haben wird, insofern vor יעקב ein אֱלֹהֵי eingeschoben werden muss. So lesen zwei hebr. Codices. Vgl. 20$_2$. 7 Die Thore sind zu klein, als dass der »Hohe und Erhabene« Jes. 57$_{15}$ durch sie hindurchgehn könnte; daher werden sie aufgefordert, ihre Oberschwellen

8 »Wer ist denn der König der Ehren«?
Jahve, der starke, der Held,
Jahve, der Held im Kriege.
9 Erhebt, ihr Thore, eure Häupter,
Ja, erhebt euch, uralte Pforten,
Dass der König der Ehren einziehe.
10 »Wer ist's denn, der König der Ehren«?
Jahve Zebaoth
Er ist der König der Ehren.

25

Bitte um Sündenvergebung und Erhaltung.

1 Von David.
Zu dir, o Jahve, erhebe ich mein Herz,
Du mein Gott . . . .

---

höher zu heben. Die Aufforderung ergeht wohl nicht, wie Bar Hebraeus meint, von Seiten Gottes, sondern von seinen Begleitern. Meistens, und wohl mit Recht wird angenommen, dass der in der Bundeslade repräsentirte Gott Israels nach siegreichem Kriege seinen Einzug in Jerusalem oder in sein Heiligthum hält. — Die זִקְנֵי עוֹלָם sind schwerlich die ewig dauernden Pforten, sondern die durch Alter ehrwürdigen, die doch auch dem einziehenden mächtigen Könige Raum geben müssen. **8** Verwundert fragen die alten Thore, was denn das für ein König sei. Über das adverbiell gebrauchte זֶה zur Verstärkung der Frage vgl. Ges. 136 Anm. 2. — Die Antwort macht es wahrscheinlich, dass eben ein Krieg glücklich beendet ist. Die Annahme des Bar Hebraeus (nach Theodor von Mopsuestia), dass es sich um den Einzug Jahves an der Spitze der aus dem Exil Zurückkehrenden handele, scheitert an den Prädikaten, die Jahve hier beigelegt werden. **9. 10** Die Wiederholung der Aufforderung, Frage und Antwort macht einen feierlichen Eindruck, welcher der Würde des Gefeierten entspricht. Die leichte Abwandlung des Ausdrucks הִנָּשְׂאוּ für וְהִתְנַשְּׂאוּ ändert den Sinn nicht Na. 1 5. Hab. 1 3. — Über die Bedeutung des Namens Jahve Zebaoth vgl. die Wörterbücher und biblischen Theologien. An der vorliegenden Stelle trifft jedenfalls die Erläuterung I Sam. 17 45 zu: יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל, d. h. der Gott, welcher an der Spitze der Kriegsschaaren Israels einherzieht.

25

Eine Reihe von Sprüchen, in denen um Hülfe gegen die Feinde, Leitung auf rechtem Wege, Sündenvergebung, Erhaltung und Befreiung gebeten wird. Wenn der Schlussvers ursprünglich zum Psalm gehört (s. die Erläuterung), so ist es klar, dass es sich um Bitten für Israel handelt. Aber auch in dem übrigen Teil des Psalms lässt sich die Beziehung auf die Gemeinde unschwer erkennen. Dass das Ich eine Mehrzahl bezeichnet, zeigen die Plurale v. 3. 8. 9. 10. 14. Der עָנִי v. 16 ist nicht verschieden von den עֲנָוִים v. 9. Den Gottesfürchtigen stehn gegenüber die Abtrünnigen v. 3. Die Feinde, die den Sänger im Netze halten v. 15, sind doch schwerlich persönliche Feinde. Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf das Volk in Babel und erklärt ihn als ein Gebet um Erlösung und Gewährung der Heimkehr. Jedenfalls widerspricht dieser Deutung keine einzige Stelle.

Die alphabetische Anordnung, welche das Fehlen eines strengen Gedankenfortschritts im Gefolge hat, ist einige Male gestört, s. zu v. 2. 5. 18. 22.

2 Auf dich vertraue ich, lass mich nicht zu Schanden werden,
Lass meine Feinde nicht über mich jubeln.
3 Auch werden nicht zu Schanden werden Alle, die auf dich harren,
Zu Schanden werden die, welche umsonst abtrünnig werden.
4 O Jahve, zeige mir deine Wege,
Lehre mich deine Pfade.
5 Lass mich in deiner Wahrheit wandeln und lehre mich,
Denn du bist mein hülfreicher Gott,
†Und* auf dich harre ich den ganzen Tag.
6 Gedenke an deine Barmherzigkeit, Jahve, und an deine Gnaden,
Denn von Ewigkeit her sind sie.
7 Der Sünden meiner Jugend und meiner Übertretungen gedenke nicht,
Nach deiner Gnade gedenke du mein,
Um deiner Güte willen, o Jahve.
8 Gütig und gerade ist Jahve,
Darum weist er Sündern den Weg.
9 Er lässt Elende wandeln im Recht
Und lehrt Elende seinen Weg.
10 Alle Wege Jahves sind Gnade und Treue
Für die, welche seinen Bund und seine Zeugnisse bewahren.

---

1 Die Gemeinde erhebt das Herz zu Gott, indem sie sehnsuchtsvoll nach ihm ausschaut vgl. 24₄. 86₄. 143₈. Aq. *παραπίπτω*, Sym. *προσπίπτω* (*τὴν ψυχήν μου*) d. i. אֶשָּׂא »ich beuge«, und dies soll nach Pesikta 87a die ursprüngliche Lesart sein. Als die ungewöhnlichere Ausdrucksweise würde sie den Vorzug verdienen; aber נָשָׂא kommt sonst nur intransitiv vor. LXX Syr. Targ. haben die Texteslesart. **2** אלהי ziehn LXX zu v. 1 um v. 2 mit בְּ beginnen zu lassen. Das Wort ist dann als nachgeholte Apposition zu יהוה anzusehn. Neuere wollen umstellen בְּךָ אלהי vgl. 31₂, aber alle Versionen bezeugen bereits die jetzige Stellung. Vielleicht ist in dem sehr kurzen Vers etwas ausgefallen. **3** גַּם bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende Substantiv, so dass eine neue Classe von Gottvertrauenden eingeführt würde, sondern es dient dazu, den Verbalbegriff zu steigern. Während v. 2 nur die Bitte ausgesprochen war אַל אבושה, folgt jetzt der Ausdruck der festen Überzeugung לֹא יבושו. Aq. *καίγε . . . οὐ καταισχυνθήσονται*, Hier. *sed . . . non*. Über die Stellung von גם vgl. Ges. 153. — בגד bezeichnet den politischen (Jud. 9₂₃) und hier den religiösen Abfall Jer. 3₇. ₈. ₂₀. So Sexta *οἱ ἀποστατοῦντες*. — ריקם fassen LXX und Neuere in der Bedeutung »ohne Grund«. Da es aber einen begründeten Abfall von Jahve überhaupt nicht giebt, so wird man das Wort nach 2₁. II Sam. 1₂₂ in der Bedeutung »ohne Erfolg« zu verstehn haben. **5** אֱמֶת ist, wie das folgende למדני zeigt, hier nicht die Treue Gottes, sondern die Wahrheit, welche in seinem Gesetz zu Tage liegt, vgl. 119₃₅. 19₈. ₁₀. — Das 3. Versglied ist überflüssig. LXX und einige hebr. Hss. lesen וְאוֹתְךָ. Damit ist die ו Strophe gewonnen, die freilich nur ein Glied hat. Ein überschüssiges Glied findet sich auch v. 7. **6** Die Barmherzigkeit und Gnade, an die Gott sich erinnern soll, sind die den Vätern z. B. beim Auszug aus Aegypten erwiesenen. **7** Die Jugendsünden sind die, welche Israel in seiner Jugend begangen hat, vgl. 129₁. ₂. Bar Hebraeus erläutert den Ausdruck durch den Hinweis auf den Abfall in der Wüste und die Anbetung des goldenen Kalbes. **8** Die Sünder sind die Israeliten, welche von Jahve unterwiesen werden, auf welchem Wege sie wandeln sollen. Bickell will חַטָּאִים vocalisiren: »Irrende«. יוֹרֶה בְּ wie v. 12. Job. 27₁₁. **9** דַּרְכּוֹ ist

11 Um deines Namens willen, o Jahve,
Vergieb mir meine Schuld, denn sie ist gross.
12 Wer ist der Mann, der Jahve fürchtet?
Ihn wird er belehren über den Weg, den er wählen soll.
13 Er selbst wird im Glücke weilen,
Und sein Same wird das Land besitzen.
14 Jahves Freundschaft haben die, so ihn fürchten,
Und seinen Bund thut er ihnen kund.
15 Meine Augen sehen stets auf Jahve,
Denn Er wird meinen Fuss aus dem Netze ziehn.
16 Wende dich zu mir und sei mir gnädig,
Denn ich bin einsam und elend.
17 Ängste †bestürmen* mein Herz:
Führ mich heraus aus meinen Nöthen.
18 Sieh' an mein Elend und Ungemach
Und vergieb alle meine Sünden.
19 Sieh' an, wie zahlreich meine Feinde,
Und wie sie mich mit gewaltthätigem Hasse verfolgen.

---

nicht Optativ vgl. Ges. 109 2 b Anm. **10** Die Wege Jahves sind sein Verfahren mit Israel. **11** Das Perf. cons. וסלחת führt den Nachsatz zu einem virtuellen Causalsatz ein Ges. 112 5 b. »Weil du den Namen »»Gott Israels«« führst, so vergieb mir, deinem Volk, meine Sünde«. **12** Der Fragesatz macht die Rede lebendig und vertritt nur einen Relativsatz. Den Gottesfürchtigen belehrt Jahve über den Weg, den er einschlagen soll. Dieser Gedanke steht nicht im Widerspruch mit v. 8. — יבחר ist Relativsatz Ges. 155 2 b 2. **13** Die Bedeutung von תשכון ergiebt sich aus dem Gegensatz יירשו. — Das Land ist das der Verheissung Jes. 60 21. 65 9. **14** סוד übersetzt Sym. treffend *ὁμιλία*. Eigentlich »das vertraute Gespräch« bedeutend bezeichnet das Wort dann allgemeiner den vertrauten Umgang Job. 19 19. Prv. 3 32. — Das zweite Glied wird am einfachsten mit Aq. Sym. Hier. ***et pactum suum ostendet eis*** verstanden. Wegen des Infinit. constr. mit לְ vgl. Ges. 114 1 Anm. 2. Der Bund steht metonymisch für den Inhalt desselben, nämlich seine Forderungen und Verheissungen. **16** יָחִיד nicht *μονογενής* (LXX) sondern *μόνος* (Sym. Hier.). Bar Hebraeus bezieht das Wort richtig auf das einsam und verlassen unter den Heiden wohnende Israel. **17** הִרְחִיבוּ übersetzen die Alten (s. Field) *ἐπληθύνθησαν* oder *ἐπλατύνθησαν* (So das Londoner Papyrus-Fragment; Itala *dilatatae sunt*). Beides ist sprachlich unmöglich, da הרחיבו nicht intransitive Bedeutung hat. Es ist anerkannt, dass der jetzige Text keinen Sinn giebt. Nach dem Vorgange von Hensler emendiren die meisten Ausleger הַמְצוּקוֹתַי וגו [הַרְחֵב] הִרְחִיב »die Beengungen meines Herzens mache weit, und aus meinen Bedrängnissen führe mich heraus«. Betreffend die abnorme Imperativform vgl. Ges. 53 8 Anm. 3. Es müsste jedoch הַרְחִיבֵם heissen, was Bachmann herstellen will. Aber man sagt im Hebr. wohl תַּרְחִיב לִבִּי 119 32, oder לִי הִרְחַבְתָּ 4 2, nicht aber הִרְחִיב צָרוֹת. Auch ist solche Vorstellung nicht wohl vollziehbar. Nowack fasst die Ängste bildlich als engen Ort; was heisst aber: »den engen Ort meines Herzens mache weit«? Nach Cnt. 6 5 lies הִרְהִיבוּנִי, wobei צָרוֹת Subject, לִבִּי Object ist. Die Wortstellung wie 6 10 b al. Ges. 142 2 c. Dass הרחיבו ein »affectirtes« Prädikat zu צרות wäre ist nicht einzusehn. Der Parallelismus ist nicht der synonyme, sondern wie in v. 16 der synthetische. 17 a ist die Begründung für 17 b wie 16 b für 16 a vgl. 26 6. **18** Die ף Strophe fehlt. Die vorgeschlagenen Correcturen (קְרֵה, קֻמָּם, קְגָאֵל, קְשׁוּבָה, oder Einfügung von קוּמָה

20 Bewahre meine Seele und errette mich;
Lass mich nicht zu Schanden werden, denn bei dir habe ich mich geborgen.
21 Unschuld und Redlichkeit lass mich behüten,
Denn ich harre auf dich.
22 Gott, erlöse Israel aus allen seinen Nöthen.

26

Gebet der Frommen.

1 Von David.
Schaff' mir Recht, Jahve; denn ich habe unsträflich gewandelt,
Und auf Jahve vertraue ich ohne zu wanken.
2 Prüfe mich, Jahve, und erprobe mich,
Läutere meine Nieren und mein Herz.

יהוה) befriedigen nicht. **19a** Die Construction in Form der Antiptosis mit Herübernahme des Subjectes aus dem Nebensatz als Object in den Hauptsatz, wie Gen. 1 4. **21** Unschuld und Redlichkeit sind als gute von Gott gesandte Geister gedacht, die Israel auf seinem ferneren Lebenswege behüten sollen. Die Vorstellung ist wahrscheinlich vom Parsismus abhängig. **22** Der Schlussvers weist mehrfache auffallende Erscheinungen auf. Die ר Strophe gehört nicht hierher. Ein zweifaches ר kennt das Althebräische nicht. Die LXX umschreiben überall mit φ, und noch Hier. bemerkt zu Dan. 11 45, dass das Hebräische den Buchstaben *p* nicht habe sondern nur das griechische φ. Ferner fällt der Gebrauch des Namens אלהים auf, während Gott sonst im Psalm überall Jahve heisst. Endlich ist der Vers nicht gegliedert. Er wird als ein liturgischer Zusatz zu betrachten sein. Vgl. zu 34 23.

26

Die unterdrückte Unschuld bittet um ihr Recht. Der Fromme und Reine steht dem blutgierigen und bestechlichen Bösewicht gegenüber und wird von diesem unterdrückt. Aber er hält an seiner Frömmigkeit fest und weiss, dass einst auch sein Lebensweg geebnet sein wird.

Der Psalm ist nicht ein Gelegenheitsgedicht, sondern er ist bestimmt, von jedem frommen Israeliten gesungen zu werden, der mit gutem Gewissen an dem Gottesdienst im Tempel teilnimmt. Nicht ein einzelner umkreist in feierlicher Procession den Altar (v. 6), sondern nur die fromme Gemeinde. — Wann der Psalm entstanden ist, lässt sich nicht mehr ausmachen.

Der Tempeldienst besteht v. 6. Die Schilderung der Gottlosen, welche als Bestechliche und Blutdürstige auftreten, weist mehr in die prophetische als in die nachexilische Zeit.

1 Dem Sänger d. h. den Frommen ist das Recht bisher vorenthalten, wie es scheint von den Sündern und Blutmenschen, über die er v. 9. 10 klagt. Durch das betonte »ich habe unsträflich gewandelt«, setzt er sich wie v. 11 zu diesen in Gegensatz. — לא אמעד ist ein beschreibender Umstandssatz zu בטחתי vgl. Ges. 156 3. Das Ausbleiben der göttlichen Hülfe hätte den Sänger vielleicht in seinem Gottvertrauen wanken machen können. Dass er trotzdem daran festhält, ist ein weiterer Anlass für Jahve, nun auch nicht länger mit seiner Hülfe zu zögern. Das Perfect בטחתי nach Ges. 106 3. **2** Das Läutern ist ebenso zu verstehn wie das Vorhergehende prüfen und erproben. Nieren und Herz als Sitz der Gesinnung sollen auf ihre Echtheit untersucht werden. Statt des Qere צרופה bietet das Kethib die meistens nur in Pausa vorkommende Form צרופה Ges.

3 Denn deine Gnade ist mir vor Augen,
Und in deiner Wahrheit habe ich gewandelt.
4 Ich sass nicht bei den schlechten Männern,
Und mit Versteckten komme ich nicht zusammen.
5 Ich hasse die Versammlung der Bösen,
Und bei den Gottlosen sitze ich nicht.
6 Ich wasche meine Hände in Unschuld,
Und so umkreise ich deinen Altar, Jahve,
7 Um lauten Dank anzustimmen
Und alle deine Wunder zu erzählen.
8 Jahve, ich liebe die Wohnung deines Hauses
Und die Wohnstätte deiner Herrlichkeit.
9 Raffe meine Seele nicht mit Sündern fort
Und mit Blutmenschen mein Leben,
10 An deren Händen Schandthat klebt,
Und deren Rechte von Bestechung voll.
11 Ich aber wandle unsträflich;
Erlöse mich und sei mir gnädig.

---

48 5. **3** הסדך ist schwerlich, wie Hitzig will, die Liebe zu Gott; denn diese hat man nicht vor Augen, sondern im Herzen. Es ist die Gnade Gottes, die Israel erfahren hat. Die Erinnerung an sie war für den Sänger der Antrieb, auch im Leid ein gottgefälliges Leben zu führen. Die Wahrheit Gottes, in welcher er wandelte, ist dieselbe wie 25 5. **4** Er hat sich den zum Vorbild genommen, welcher 1 1 glücklich gepriesen wird. מתי שוא wie Job. 11 11, wofür Job. 22 15 מְתֵי אָוֶן, sind die gewissenlosen Israeliten, welche sich leichtfertig über die Forderungen des göttlichen Gesetzes hinwegsetzen. »Versteckte« heissen sie, weil ihre Handlungen das Licht scheuen Joh. 3 19. — בּוֹא mit עִם verbunden, wie Prv. 22 24 mit אֶת. **6** Die Hände in Unschuld waschen heisst nach 73 13 »sich frei von Sünde halten«, nicht, wie das Wort heute meistens gebraucht wird: die Verantwortung für Etwas von sich abweisen. Der Ausdruck beruht auf einer vertieften Auffassung des Ex. 30 17—21 vorgeschriebenen Gebrauchs, nach welchem die Priester ihre Hände und Füsse in Wasser abwaschen sollen, bevor sie zum Altar treten. Auch der Sänger naht nach 6b dem Altar, und zwar ihn umkreisend. Es ist an eine feierliche Procession um den Altar zu denken, die freilich im Gesetz nicht vorgeschrieben ist, von der sich aber auch 118 27 eine Spur findet. **7** Es handelt sich um ein Dankopfer; auch in der Bedrängniss unterlässt der Fromme dies nicht. — Die Schreibung לשמע legt die Aussprache als Qal (לִשְׁמֹעַ) nahe; so LXX: »um auf die Stimme des Dankes zu hören«. Aber wer sich an der Procession beteiligt, wird auch an dem Gesange teilnehmen. Daher ist die Vocalisation als Hifil für לְהַשְׁמִיעַ, welche durch Aq. Sym. Hier. Targ. gestützt wird, gewiss die vom Dichter beabsichtigte. Andere Beispiele für diese Schreibung z. B. Jes. 24 11. 29 15. Am. 8 4. II Sam. 19 19. Ges. 53 3 Anm. 7. — Die Construction des Verb mit בְּקוֹל wie Ez. 27 30. תודה ist Object zu לַשְׁמִעַ. Gut Hier. *ut clara voce praedicem laudem.* **8** Der Sänger betrachtet ein solches Thun nicht als Pflicht, sondern es ist ihm ein liebes Herzensbedürfniss vgl. 27 4. — »Wohnung deines Hauses« ist Genetiv der Apposition. — Die Herrlichkeit Jahves ist concret gedacht; die göttliche Glorie, welche das Allerheiligste des Tempels erfüllt. Vgl. Ex. 16 10. **9** Auf die Versicherung der Unschuld folgt nunmehr die Bitte um Erhaltung, womit der Sänger zu v. 1 zurückkehrt. Er bittet, nicht mit den Sündern sterben zu müssen, d. h. so plötzlich wie sie 37 2. Job. 15 32. עִם

12 Mein Fuss steht auf ebnem Plan;
In Versammlungen preise ich Jahve.

27

Trost und Freude an Jahve und seinem Tempel.

1 Von David.
Jahve ist mein Licht und mein Heil:
Vor wem sollte ich mich fürchten?
Jahve ist meines Lebens Schutzwehr:
Vor wem sollte mir grauen?
2 Kommen mir Bösewichter nahe
Mein Fleisch zu fressen,
Meine Dränger, und die mich befeinden,
So straucheln sie selbst und fallen.

---

zur Bezeichnung des gleichen Schicksals, wie 73 5. Gen. 18 28. 10 וְאִמִּי ist, wie das damit verbundene בִּירוּחַם zeigt, nicht auf Gedankensünden zu beschränken. 11 Das Imperfect אֵלֵךְ ist hier als Präsens zu fassen, nicht als Cohortativ (אֵלְכָה). 12 Der ebne Plan ist der, auf welchem sich kein Anlass zum Straucheln findet. Der Dichter meint dies hier nicht im sittlichen Sinne, sondern er will sagen, sein Lebensweg werde ein geebneter sein. Vgl. 27 11. Thatsächlich ist dies freilich bisher nicht der Fall; aber im Glauben hat er die Hemmnisse seines Lebens bereits überwunden Hbr. 11 1. Das zweite Versglied dürfte auch übersetzt werden: darum preise ich .... Für מִקְהִלִּים findet sich 68 27 die Form מִקְהִלּוֹת.

27

Der erste Teil v. 1—6 enthält den Ausdruck unerschütterlichen Gottvertrauens und inniger Liebe zu Jahves Wohnstätte, welche Schutz und Hülfe gegen alle Feinde gewährt. Im zweiten Teil 7—14 fleht der Sänger um Erbarmen und Hülfe in seiner Noth. Er ist verlassen und verläumdet, und gewaltthätige Feinde drohen ihn zu vernichten; aber er hält am Glauben fest. Eine Ermahnung auszuharren schliesst das Lied.

Mehrere Ausleger nehmen an, dass die beiden Teile zwei selbständige nur zufällig vereinigte Psalmen wären. Hierfür scheint der Umstand zu sprechen, dass der Versbau im zweiten verschieden ist von dem des ersten, in welchem die Qina-Strophe angewandt ist; vgl. zu Ps. 19. Aber der Inhalt führt doch auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit; denn wenn auch im zweiten Teil die Bitte und Klage dem freudigen Gottvertrauen des ersten Teiles gegenübersteht, so gewinnt dieses letztere am Schluss v. 13. 14 doch wieder die Überhand. Andrerseits fehlt auch im ersten Teil die Bitte nicht (v. 4), und endlich werden die Worte לַחֲזוֹת בְּנֹעַם יְהוָה v. 4 deutlich in v. 13 mit לִרְאוֹת בְּטוּב יְהוָה wieder aufgenommen.

Auch in diesem Psalm handelt es sich nicht um die Empfindungen und Wünsche eines Einzelnen. Von Heerlager und Krieg v. 3 wird immer nur eine Gesamtheit bedroht. Es ist die Gemeinde, deren Licht und Heil Jahve ist und die im Besuche seines Tempels ihr höchstes Glück und zugleich Schutz und Schirm findet wie 26 8. Vgl. auch zu v. 6. Der individuell gehaltene Ausdruck v. 10 erklärt sich nach Analogie von 22 10.

Die Abfassungszeit lässt sich nicht bestimmen. Der Ton des 4. Verses spricht meines Erachtens mehr für die nachexilische als für vorexilische Zeit.

2 Der Ausdruck »mein Fleisch fressen« ist von wilden Thieren hergenommen. Im Aramäischen hat er die specielle Bedeutung »verläumden«; auch Job. 19 22 handelt es

3 Wenn sich ein Lager wider mich lagert,
Mein Herz fürchtet sich nicht;
Wenn sich Krieg gegen mich erhebt,
Dabei bin ich getrost.
4 Eins habe ich von Jahve erbeten,
Das wünsche ich:
In Jahves Hause zu wohnen
Alle meine Lebenstage,
Um Jahves Schöne zu schauen
Und in seinem Tempel zu sorgen.
5 Denn er birgt mich in einer Hütte
Am bösen Tage,
Schirmt mich im Schirm seines Zelts;
Auf einen Felsen hebt er mich.
6 Und so erhebt sich mein Haupt
Über meine Feinde,
†Unter Procession* will ich opfern in seinem Zelte
Opfer mit Posaunenschall;
Ich will singen und spielen
†Dir*, o Jahve.

---

sich nicht um körperliche Mishandlung sondern um Minderung der Ehre, weshalb JDMichaelis auch im Psalm an Verläumdung denkt. Aber die Stellen 14 4. Jer. 30 16. Mch. 3 8 in Verbindung mit v. 4 zeigen, dass es sich um Kriegsgefahren handelt. — אויבי ל wie 144 2 וְיָצֻקֵי־לִי. — Sie selbst. Das Unheil, das sie Israel bereiten wollen, trifft sie selbst vgl. 7 16 f. 3 בזאת in der Bedeutung »trotzdem« wie Lev. 26 27. Hitzig u. A. bei Rosenmüller lassen es abhängig sein von אני בוטח »darauf vertraue ich«, nämlich auf die v. 1 ausgesprochene Thatsache. Aber für diese Verbindung steht jene Thatsache zu entfernt. בטח absolut gebraucht wie Jdc. 18 7. 10. 27. Prv. 11 15. vgl. Sym. ἄφοβός εἰμι. 4 Israels Verlangen ist freilich nicht mehr auf kriegerischen Ruhm gerichtet; es ist zufrieden, wenn es beständig im Hause seines Gottes weilen kann. Dies Weilen ist nicht im eigentlichen Sinne gemeint; nicht einmal die Priester sind beständig im Tempel. Es ist vielmehr der Ausdruck steter inniger Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott, welche in den Tempelgottesdiensten ihren sichtbaren Ausdruck findet. — נֹעַם ה׳ ist (anders als 90 17) nach dem letzten Versgliede die Schönheit, welche in den Gottesdiensten zur Erscheinung kömmt, insofern die Pracht der Feier der des Gefeierten entspricht; so richtig Aq. Sym. Hier. *pulchritudinem*. — בִּקֵּר ist absolut gebraucht wie II Reg. 16 15 und bezieht sich auf die Verrichtung der Handlungen, welche den Gottesdienst im Tempel ausmachen. Hier. *adtendam*. Vgl. Ez. 34 11. 12. 5 Der Grund für die Liebe zum Tempel und seinen Gottesdiensten. Weil die Gemeinde durch Jahve's Gegenwart in ihrer Mitte gegen alle Gefahren geschützt ist, deswegen hat sie das sehnliche Verlangen, im Tempel zu erscheinen und, wie v. 6 ergänzend hinzufügt, Dankopfer darzubringen. — Das Qere בְּסֻכֹּתוֹ wird von den meisten Versionen (LXX Aq. Quinta, Hier. Syr. Targ.) bezeugt; das Kethib בְּסֻכָּה nur von Sym., ist aber nach 31 21 jedenfalls vom Dichter beabsichtigt; es ist eine verkürzte Vergleichung; die Hütte also nicht die Wohnung Gottes, sondern ein Unterschlupf wie Jes. 4 6. Das Qere wurde veranlasst durch das parallele בְּאָהֳלוֹ, das natürlich den Tempel bezeichnet. 6 וְעַתָּה hat, wie häufig auch griechisches καὶ νῦν nicht zeitlichen, sondern logischen Sinn. — Das Versmaass verlangt, mit LXX

7 O Jahve, höre! Ich rufe laut!
Und erbarme dich mein und antworte mir.
8 Dein, spricht mein Herz, ist [das Wort]: »Suchet mein Antlitz«!
Dein Antlitz, o Jahve, will ich suchen.
9 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Weise deinen Knecht nicht im Zorne ab!
Du bist meine Hülfe gewesen,
Verstosse mich nicht und verlass mich nicht, du Gott meines Heils.
10 Denn mein Vater und meine Mutter verliessen mich,
Aber Jahve nimmt mich auf.
11 O Jahve, zeige mir deinen Weg
Und leite mich auf ebenem Pfade
Um meiner Feinde willen.
12 Gieb mich der Gier meiner Bedränger nicht preis,
Denn es stehn falsche Zeugen wider mich auf
Und solche, die Frevel schnauben.

(ἐκύκλωσα καὶ ἔθυσα) סִבַּבְתִּי zu lesen und dies zu dem Folgenden zu ziehn. Das Wort bezieht sich auf die feierliche Procession um den Altar, vgl. 26 6. Das Perfect סִבַּבְתִּי ist gebraucht, weil die Procession dem Opfer (ואזבחה) vorangeht. Die übrigen Versionen (Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) haben den jetzigen Text bereits gelesen. — זִבְחֵי תְרוּעָה sind solche Opfer, bei deren Darbringung in die Posaune gestossen wurde Num. 10 10, im vorliegenden Falle Dankesopfer. Daher in einigen Handschriften der LXX (z. B. in den Londoner Papyrusfragmenten) θυσίαν αἰνέσεως statt θυσίαν ἀλαλαγμοῦ in anderen; in einer dritten Classe sind beide Übersetzungen zusammengeflossen (θυσίαν αἰνέσεως καὶ ἀλαλαγμοῦ). Die erste unter den drei Übersetzungen ist die ursprüngliche. Der Umstand, dass das Posaunenblasen nicht bei den Opfern Einzelner sondern nur bei denen der Gesamtheit üblich war in Verbindung mit der Erwähnung der Procession zeigt, dass die Gemeinde redet. — Im letzten Gliede ist, um das Versmaass herzustellen, vermuthlich zu lesen יְהוָה לִי. 7 Über die Verbindung קוֹלִי אֶקְרָא vgl. zu 3 5. Die beiden Worte bilden einen Umstandssatz (Ges. 156 3) zu שָׁמַע יְהוָה: »indem ich laut rufe«. 8 Der Sänger begründet seine Bitte, indem er sich auf Jahves Aufforderung beruft, sich an ihn (in Zeiten der Noth) zu wenden vgl. 50 15; dieser Aufforderung kömmt er, d. i. Israel, jetzt nach. Dass dies im Allgemeinen der Sinn des Verses sein muss, kann nicht wohl zweifelhaft sein; aber die Auslegung der ersten drei Worte macht grosse Schwierigkeit. Mit Dathe und Olshausen ist die in der Übersetzung gegebene Auffassung (vgl. Luther) immer noch als die einfachste anzusehn. Der Sänger würde sich dann auf Stellen wie Dtn. 4 29. Jer. 29 13 beziehn. Aber freilich ist die Ellipse des Wortes בְּקֶשֶׁת immerhin hart. Die alten Übersetzungen haben sich vergeblich abgemüht, den Sinn zu eruiren; s. JprTh. 1882 618. 9 Der Knecht ist Israel wie 19 12. Die Bezeichnung »dein Knecht« motivirt die Bitte, ebenso wie der Satz: »du bist meine Hülfe gewesen«, nämlich auch früher schon. 10 Der Vers begründet den Ausdruck אֱלֹהֵי יִשְׁעִי. Dass die scheinbar so höchst individuelle Aussage dieses Verses sehr wohl auf Israel als Volk oder Gemeinde bezogen werden kann, zeigt Ez. 16 4 ff. Sie will besagen, dass Israel nicht bei Menschen, sondern nur bei seinem Gott Hülfe findet und von ihm nie verlassen wird vgl. Jes. 49 15. אסף von der Aufnahme der Hülflosen, wie Jos. 20 4. Jdc. 19 15. 11 Der Weg Jahves kann gemäss dem Zusammenhange und dem Parallelgliede hier nicht wohl den sittlichen Wandel bezeichnen, sondern nur den von Jahve geschirmten und gesicherten. Zu 11 b vgl. zu 26 12. — לִמַּעַן שׁוֹרְרָי vgl. 5 9; damit sie nicht triumphiren. 12 נפשׁ: Gier, wie 17 9; vgl. 41 3. — צָרָי, Stat. constr.

13 Wenn ich nicht glaubte, die Güte Jahves zu sehen
Im Lande der Lebenden! —.
14 Harre auf Jahve,
Sei getrost, und fest sei dein Muth;
Ja, harre auf Jahve.

28

Gebet gegen Feinde.

1 Von David.
Zu dir, o Jahve, rufe ich;
Mein Fels, so schweige mir nicht,
Auf dass ich nicht, wenn du mir verstummst,
Gleich werde denen, die in's Grab gesunken.

יְגֵי, ein sonst nicht vorkommendes Nomen von יגה aus gebildet. vgl. Prv. 6 19. Act. 9 1. Der Singular steht collectivisch. Sym. *καὶ ἐχφέροντες φυσήματα ἄδικα.* Wegen der übrigen Übersetzungen vgl. JprTh. 1882 619. 13 ist eine Aposiopese, deren verschwiegener Nachsatz sich nach 119 92 »dann wäre ich verloren gewesen« ergänzen lässt. Jüdische Kritiker haben unter Verkennung dieser auch in anderen Sprachen z. B. Lc. 19 42 vorkommenden rhetorischen Form das Wort לולי durch Setzung der puncta extraordinaria tilgen wollen. Aber man sieht nicht ab, wie es in den Text gekommen sein sollte. Die alten Übersetzungen (Aq. Sym. Sexta Hier. Syr. Targ.) haben es gelesen; LXX freilich nur die beiden ersten Buchstaben. Als Ursache der Aposiopese bezeichnet Geier richtig die Gemüthserregung, von welcher der Sänger ergriffen wird, wenn er daran denkt, was ohne Glauben aus ihm geworden wäre. — Das Land der Lebenden ist nach Jes. 38 11 die Erde, auf der allein im Gegensatz zu der Scheol man Jahves Güte erfahren kann. 14 Nach Analogie von 31 25 liegt hier nicht die Selbstaufforderung eines Einzelnen vor, sondern die Anrede (eines Chors?) an die Gemeinde. — יְאַמֵּץ ist intransitiv zu fassen wie יִתְחַזֵּק II Chr. 26 8. So alle Alten *et roboretur cor tuum.* — Die Wiederholung von קוה אל יהוה dient dazu, der Aufforderung Nachdruck zu geben. Gut Hitzig: »und ich sag' es noch einmal u. s. w.«.

28

Der Psalm enthält im ersten Teil die Bitte, Jahve wolle den Sänger erhören, ihn aus der Noth befreien und seinen Widersachern nach Verdienst vergelten. Von v. 6 an erstattet er den Dank für die Erhörung des Gebetes. — Dass der Sänger nicht solche Wünsche vorträgt, welche nur seine eigene Person betreffen, tritt von v. 8 an unverkennbar hervor. Er ist der Mund der Frommen in Israel, welche den Leichtsinnigen gegenüberstehn. Diese lassen sich durch die deutlichen Fingerzeige Jahves nicht warnen, sondern fahren in ihrem sündhaften Treiben gegen ihre Volksgenossen fort. So werden sie unabänderlich dem bevorstehenden Strafgericht verfallen. Die Frommen dagegen dürfen Jahve preisen, dass er sie errettet und wie ein Hirte weidet und trägt.

Die freudige Stimmung im zweiten Teil gegenüber der Klage und Bitte im ersten erklärt sich aus Plerophorie des Glaubens. Was eben in tiefster Noth erbeten wurde, das sieht der Glaube in froher Gewissheit als bereits gewährt an. Die Auffassung, nach welcher in diesem und in ähnlichen Psalmen die Danksagung erst später nach thatsächlicher Gewährung der Bitte von dem Dichter nachträglich zu seinem Liede hinzugefügt wäre, ist eine gar zu äusserliche.

2 Höre mein lautes Flehn, da ich zu dir schreie,
Meine Hände erhebe zu deinem Allerheiligsten.
3 Zieh mich nicht hin mit Gottlosen und mit Übelthätern,
Die Friede reden mit ihren Nächsten
Und doch Böses im Herzen haben.
4 Gieb ihnen nach ihrem Thun
Und nach der Bosheit ihrer Thaten;
Nach dem Werk ihrer Hände gieb ihnen,
Vergilt ihnen, was sie verdient.
5 Denn sie achten nicht auf Jahves †Thun*
Und auf das Werk seiner Hände.
Mög er sie niederreissen und nicht [wieder] auferbaun.
6 Gepriesen sei Jahve,
Weil er mein lautes Flehen gehört.
7 Jahve ist mein Schutz und mein Schild;
Auf ihn vertraut mein Herz, denn ich habe Hülfe gefunden;
Da frohlockt mein Herz,
Und mit meinem Liede will ich ihm danken.

Die Erwähnung des Gesalbten v. 8 zeigt, dass der Psalm vorexilisch ist, denn die Deutung desselben auf den König ist jedenfalls die am nächsten liegende. Hitzig hält Jeremias für den Verfasser. Jedenfalls widersprechen die im Psalm vorausgesetzten socialen und politischen Verhältnisse dem Zeitalter des Jeremias nicht. Der auf Seiten der Frommen stehende König möchte dann Josias sein. Dagegen denkt Theodor von Mopsuestia an Hisqias.

1 Die Construction תחרש מנני ist prägnant. Eigentlich: »schweige nicht, (indem du dich) von mir (abwendest)«. Vgl. I Sam. 7 8. Jer. 38 28. Ebenso תחשה מנני. Ges. 119 4. Das Verb תחשה ist logisch dem נמשלתי untergeordnet. Gut Hier. nach Sym. *ne forte tacente te etc.* ונמשלתי ist Perf. consec. Der auf die Endsilbe gehörende Ton ist bei Rebhia mugrasch auf die vorletzte Silbe zurückgetreten vgl. Ges. 29 4. 2 Das Erheben der Hände ist Gestus des Betens 141 2. Thr. 2 19. 3 41. I Tim. 2 8. Der Inf. נְשָׂא statt des gewöhnlichen שְׂאֵת wie Jes. 1 14. — דְּבִיר der »Hinterraum« des Tempels, wo Jahve über den Cherubim thront. Der Ausdruck setzt nicht voraus, dass der Sänger im Tempel steht. Wie die Muhammedaner beim Gebet die Gesichtsrichtung (die Qibla) nach der Kaaba in Mekka nehmen, so wandte man sich in Israel dem Tempel (I Reg. 8 30), Auswärtige Jerusalem (Dan. 6 11) zu. דביר steht also synekdochisch für den Tempel. 3 Der Ausdruck im ersten Gliede ist ganz wie 26 9 zu verstehn; משך entspricht dem dort gebrauchten אסף. Der Ausdruck wird gebraucht vom Jäger 10 9. Die Gottlosen sind Jahves Beute. Die Gottlosen sind nicht auswärtige und nicht einmal offene Feinde, sondern solche Israeliten, die sich äusserlich gut zu ihren Mitbürgern stellen, während sie doch darauf sinnen, sie zu schädigen vgl. Jer. 9 7. Das letzte Versglied ist wieder ein Umstandssatz Ges. 141 1 Anm. 2. 5 Das Thun Jahves meint die Zeichen der Zeit, vorläufige Strafgerichte, durch die er seinen Unwillen über jenes gottlose Thun zu erkennen giebt vgl. 64 10, über die sich aber die verstockten Sünder leichtsinnig hinwegsetzen. Der Singular יְצִיר wird, wie durch 64 10, so im vorliegenden Psalm durch Aq. Targ. bezeugt. — Das letzte Versglied ist eine sprichwörtliche Redensart vgl. Jer. 24 6. 42 10. 45 4. 6 Israel weiss sein Gebet erhört; darum kann es danken, wenn die Gewährung auch thatsächlich noch nicht vollzogen ist, vielmehr zum Schluss (v. 9) die Bitte noch einmal hervorbricht. 7 יְהִי

8 Jahve ist Schutz für sein †Volk*,
Und die rettende Schutzwehr seines Gesalbten ist Er.
9 Hilf deinem Volke und segne dein Eigenthum
Und weide und trage sie bis in Ewigkeit.

29

Jahves Herrlichkeit im Gewitter.

1 Ein Psalm: von David.
Gebet Jahve, ihr Göttersöhne,
Gebet Jahve Ehre und Preis.

---

besagt eigentlich, dass der Dank von dem Liede als dem Träger desselben aufsteigt, vgl. II Reg. 6 27. — אהודנו ohne die gewöhnliche Syncope des ה für אוֹדֶנּוּ Ges. 53 3 Anm. 7. 8 Die Texteslesart לָמוֹ »ihnen«, nämlich den Israeliten, hat ein Analogon an Jes. 13 2 חֲרִימַי קוֹל לָהֶם, nämlich den im Vorhergehenden nicht genannten Modern. Aber bei Jesaias dient die Verschweigung des Namens dazu, die Aufmerksamkeit zu erregen, wozu im Psalm kein Anlass ist. Mit LXX Syr. wird daher nach 29 11 לְעַמּוֹ zu lesen sein. Theodotion emendirte לִי, Hier. *fortitudo mea*. Aq. Quinta, Sexta, Targ. fanden die jetzige Lesart vor. — Der Plural יְשׁוּעוֹת ist gebraucht, weil Jahve als Schutzwehr viele Mittel hat, durch die er hilft. 9 ונשׂאם wie Jes. 63 9. Jahve ist als Hirt vorgestellt, der das müde Lamm trägt Jes. 40 11.

29

Der furchtbar-schöne Anblick eines Gewitters begeistert den Dichter zu einem Hymnus auf den, dessen Herrlichkeit im Gewitter zu Tage tritt. Über dem rollenden Donner auf der Erde, dessen Wiederhall in dem siebenmaligen קול יהוה vernommen wird, ertönt hoch oben im himmlischen Palast der Lobgesang der Engel, die bewundernd die unbegreiflich hohen Werke ihres Herrn anbeten. Der Sänger aber weiss, dass der Gott, dem eine solche Gewalt über die Natur zusteht, seinem auserwählten Volke Kraft verleihen kann und wird. Wie furchtbar auch sein Walten in der Natur ist, mit seinem Volke hat er Gedanken des Friedens.

Unser Psalm hat ein schönes Echo in dem Gesang der drei Erzengel in Göthes Faust gefunden; vgl. besonders Michaels Gesang:

Und Stürme brausen um die Wette,
Vom Meer auf's Land, vom Land auf's Meer,
Und bilden wüthend eine Kette
Der tiefsten Wirkung ringsumher.
Da flammt ein blitzendes Verheeren
Dem Pfade vor des Donnerschlags;
Doch deine Boten, Herr, verehren
Das sanfte Wandeln deines Tags.

Wann der Psalm gedichtet ist lässt sich meiner Ansicht nach nicht bestimmen. Aber jedenfalls gehört er zu den erhabensten Denkmälern altisraelitischer Lyrik. Der sichere und vertrauensvolle Schlusston weist ihn meines Erachtens der vorexilischen Zeit zu, genauer einer Periode, in welcher die Kraft des Staates noch nicht gebrochen war. Theod. v. Mops. erblickt in dem Gewitter eine Schilderung des zur Zeit des Hisqias über die Assyrer ergangenen Strafgerichtes.

LXX fügen in der Überschrift hinter לדוד hinzu *ἐξοδίου* (Lucian *ἐξόδου*) *σκηνῆς* = לְעֲצֶרֶת חָגָה »für den achten Tag des Laubhüttenfestes« Lev. 23 36. חגה ist im nach-

2 Gebet Jahve die Ehre seines Namens,
Werfet euch nieder vor Jahve in heiligem Schmuck.
3 Jahves Donnerruf [tönt] auf den Wassern;
Der Gott der Hoheit donnert,
Jahve auf grossen Wassern.
4 Jahves Donnerruf [tönt] mit Macht,
Jahves Donnerruf in Majestät.
5 Jahves Donnerruf zerbricht Cedern,
Ja, Jahve zerschmettert die Cedern des Libanon
6 Und lässt sie tanzen wie ein Kalb,
Den Libanon und Sirjon wie ein Antilopenjunges,

---

biblischen Hebräisch der Name des Laubhüttenfestes. Nach dem Talmud und dem jetzigen Brauch der Synagoge ist der Psalm dagegen der Pfingstpsalm.

1 בני אלים sind die Engel 89 7. Wie der doppelte Plural zu erklären ist, ist streitig. Nach Hitzig u. A. ist בֶּן־אֵל »Gottessohn« der Singular zu der Formel; der Plural wäre an beiden Gliedern des Stat. const. ausgedrückt wie בָּתֵּי כְּאָיִם Jes. 42 22 Plural von בֵּית אֶלֶא v. 7 ist. Danach wäre zu übersetzen »Gottessöhne«, vgl. בְּנֵי עֶלְיוֹן 82 6 »Söhne des Höchsten« d. i. Jahves. Der Singular der Formel kann aber auch בֶּן־אֵלִים »Göttersohn« lauten. Hierfür spricht das Äquivalent Dan. 3 25 בַּר אֱלָהִין, welches, da der Plural אֱלָהִין im Aramäischen immer eine Mehrheit bezeichnet, nur »Göttersohn« heissen kann. Das Wort בֵּן (בַּר־) dient im Hebräischen und Aramäischen auch dazu, die Angehörigkeit eines Individuums zu einer Classe oder Gemeinschaft zu bezeichnen. בֶּן הָרַקָּחִים Neh. 3 8 ist »der zur Zunft der Salbenhändler gehörige«; im Syrischen יוחנן בַּר נַגָּרָא = »Jochanan der Zimmermann«. Dem entsprechend ist בֶּן־אֵלִים (בַּר־ אֱלָהִין) derjenige, welcher zur Classe der Elim gehört. Die Elim sind übernatürliche Wesen, Jahve freilich in Bezug auf ihre Würde nicht vergleichbar, vgl. 89 7, aber ihm doch auch wieder nahe verwandt und mit ihm einer und derselben Kategorie angehörig, vgl. Gen. 3 22 »siehe der Mensch ist geworden wie Einer von uns«. Dem Sinne nach richtig würde בני אלים übersetzt werden »alles was Götter heisst«. Diese Magnaten Jahves erscheinen nach v. 2, wo sie im heiligen Schmuck auftreten, als seine Priester, die ihm in seinem himmlichen Palast lobsingen und Anbetung darbringen vgl. Jes. 6. Der spätere Dichter von Ps. 96, welcher unsern Psalm nachahmte, nahm an der eigenthümlichen Vorstellung der בני אלים Anstoss, und ersetzte sie (96 7) durch die »Völkergeschlechter«, indem er zugleich die Scene der Anbetung vom Himmel auf die Erde verlegte. — לז ist wie Ex. 15 2 Lobpreis. LXX τιμήν. 2 Die Ehre seines Namens d. i. die Ehre, welche demselben zukömmt. 3 Der Grund, weswegen die Engel Jahve ehrfürchtig preisend anbeten sollen, ist sein im Gewitter in die Erscheinung tretendes furchtbar-majestätisches Wesen. — Mit dem grossen Wasser ist nach einigen Auslegern der Himmelsocean gemeint 18 12. Gen. 1 7. Einfacher ist es anzunehmen, dass der Dichter das Gewitter vom mittelländischen Meer her heraufziehn sieht. Nirgends ist der Anblick des Gewitters grossartiger als über dem Meer. — In 3c ist als Prädikat aus dem Vorhergehenden הִרְעִים zu wiederholen. 5 Die Wiederholung desselben Satzes wie 27 14. Die im zweiten Gliede genannten Cedern des Libanon sind nicht eine besondere Art, denn nur auf dem Libanon kennt das alte Testament Cedern; die Erwähnung des Standortes dient vielmehr nur der Ausmalung. 6 Die gewaltigen Bäume, welche einen Umfang von 36 Fuss erreichen, stürzen vom Blitz getroffen nieder; beim Aufschlagen brechen die Äste und schnellen noch einmal zurück um wieder zur Erde zu fallen. Dies Auf- und Niederschlagen der gestürzten Bäume vergleicht der Dichter mit den ungeschlachten Sprüngen eines Kalbes oder einer jungen Antilope. Im zweiten Gliede nennt der Dichter statt der einzelnen Bäume den

7 Der Donnerruf Jahves, der Feuerflammen spaltet.
8 Jahves Donnerruf macht die Wüste erbeben,
Erbeben macht Jahve die Wüste Kades.
9 Jahves Donnerruf macht die Hinden kreissen
Und schält Wälder ab,
Während in seinem Palaste ein jeder: »o Ehre« ruft.
10 Jahve hat [einst] zur Fluth gethront,
Und thronen wird Jahve als König in Ewigkeit.
11 Jahve wird seinem Volke Kraft verleihn;
Jahve wird sein Volk mit Frieden segnen.

---

ganzen Wald; denn diesen, nicht aber die Berge selbst, nämlich die Fels- und Erdmassen, meint er mit Libanon und Sirjon; vgl. Jes. 10 34. 40 16. — שִׂרְיֹן (mit ש nach der genausten Lesart) ist der phönicische Name für den Hermon Dtn. 3 9. 7 Das Subject von v. 5 wird am Abschluss der Schilderung noch ein Mal wieder aufgenommen und näher bestimmt; denn nicht der Donner, sondern nur der zu ihm gehörige Blitz bringt ja jene Verwüstungen hervor. — Jahve spaltet Feuerflammen d. h. er schleudert Blitze, welche in ihrer langen Zickzacklinie gespaltenen Flammen gleichen. חֹצֵב beziehn LXX Aq. Sym. Quinta richtig auf Jahve, nicht auf קוֹל. 8 Wie auf dem Meer (v. 3), in den Bergen (v. 5—7), so tritt nicht minder furchtbar in der Ebene die Gewalt des Gewitters zu Tage. Die Steppe windet sich vor Furcht wie 114 7 die Erde. Im zweiten Versgliede wird ähnlich wie v. 5 individualisirend der Name der Steppe, die arabische Wüste genannt. 9 Das Erzittern der Steppe ist in Wirklichkeit ein Erzittern der Steppenbewohner. Sie ist der Aufenthalt des Wildes, das dort auch seine Jungen wirft Jer. 14 5. Vor Schreck kreissen die Hinden frühzeitig, vgl. I Sam. 4 19. Die von Neueren vorgeschlagene Aussprache אֲיָלוֹת »Eichen« wird von keinem der alten Übersetzer bezeugt; sie findet sich zuerst bei den jakobitischen Syrern (vgl. Bar Hebr.). Gegen sie spricht, dass der Plural von אַיָּה »Eiche« sonst אֵלִים lautet und dass חוֹלֵל nicht »zersplittern« heisst. Job. 39 1 findet sich das Verb in der Bedeutung »gebären«; im Psalm hat es causative Bedeutung. — Mit dem Abschälen (Jo. 1 7) der Wälder kehrt der Dichter wieder zu dem v. 5 f. berührten Gegenstande zurück. — Das dritte Versglied ist ein Umstandssatz. Das Eintreten der furchtbaren Wirkungen der göttlichen Allmacht wird begleitet von einem Lobpreis der Himmelsbewohner. Sie bezeugen es preisend, dass in diesen furchtbaren Naturerscheinungen Jahves Ehre (כָּבוֹד) zu Tage tritt, vgl. Jes. 6 3. — כֻּלּוֹ] Targ. »alle seine Diener«. Das Suffix kann sich wohl nur auf das unmittelbar vorhergehende הֵיכָל beziehn: »ein jeder, der zum Tempel, nämlich dem himmlischen, gehört«. Der Dichter greift hiermit zurück auf v. 1. 2. 10 Einst in der Urzeit hat Jahve sich zu Throne gesetzt (vgl. 9 8. 122 5) um die Sintfluth herbeizuführen; dies Thronen, sagt der Dichter im Folgenden, ist ein sich ewig wiederholendes. In jedem Gewitter zeigt er sich als König und Herr der Welt; wegen מַבּוּל vgl. Ges. 111 4. 2 *α*. Aber, so fährt v. 11 abschliessend fort, diese Herrschaft Gottes ist für sein Volk nicht eine Verderben bringende, sondern umgekehrt eine segensreiche. Denn der Gott, welcher eine solche Macht und Gewalt über die Natur hat, wird auch sein Eigenthumsvolk (vgl. 28 8. 9) kräftigen und ihm Frieden verleihn. בַּשָּׁלוֹם Sym. *διὰ εἰρήνης*.

30

Der Psalm ist ein Danklied für Errettung aus grosser Gefahr. Der Beter war bereits dem Tode anheimgefallen, aber Gott hat ihn wieder belebt. In zu grosser Sicherheit hatte er dahingelebt, als ihn das Unglück traf. Aber die Noth lehrte ihn beten und sein Gebet ward erhört; darum will er seinem Gott ewiglich danken.

30

Danklied der geretteten Gemeinde.

1 Ein Psalm; Lied zur Tempelweihe, von David.
2 Ich will dich erheben, o Jahve, weil du mich emporgezogen,
Und meine Feinde sich nicht hast über mich freuen lassen.
3 Jahve, mein Gott,
Ich schrie zu dir und du heiltest mich.
4 O Jahve, du hast meine Seele aus der Unterwelt heraufgeführt,
Hast mich auferstehn lassen von denen, die in die Gruft hinabstiegen!
5 Lobsinget Jahve, ihr seine Frommen,
Und preist seinen heiligen Namen!
6 Denn einen Augenblick nur währt sein Zorn,
Ein Leben sein Wohlgefallen;
Am Abend kehrt Weinen ein,
Und um den Morgen Jubel.

Es handelt sich in dem Psalm nicht um den Dank eines Einzelnen; die Frommen Jahves, d. i. die Glieder der Gemeinde werden zum Lobpreis aufgefordert v. 5, und die Ausdrücke v. 4 beziehn sich nach Analogie prophetischer Stellen auf Tod und Auferstehung Israels, nicht eines einzelnen Israeliten. Auch der Ausdruck »mein Berg« v. 8 erklärt sich so am natürlichsten. Israel hat eine Zeit ungestörter Ruhe genossen; dadurch hat es sich in fleischliche Sicherheit einwiegen lassen. Erst die Gefahr hat es wieder zu seinem Gott geführt, und dieser inneren Umkehr hat die Erhörung nicht gefehlt.

Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf die Errettung von den Assyrern zur Zeit Hisqias. Wenn nicht an diese so ist doch jedenfalls an eine ähnliche Situation zu denken. — Die Worte der Überschrift שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת, welche מִזְמוֹר von dem zugehörigen לְדָוִד trennen, sind sicher ein späterer Zusatz. Der Psalm enthält keine Anzeichen dafür, dass er ursprünglich für ein Tempelweihfest gedichtet wurde. Wohl aber konnte er später bei einer solchen Feier verwendet werden, besonders wenn dieselbe stattfand, nachdem die Gemeinde aus einem grossen nationalen Unglück errettet war. Sehr wahrscheinlich ist an die von Judas Makkabaeus im Jahre 165 v. Chr. vollzogene Reinigung des von Antiochus Epiphanes entweihten Tempels und an die Einweihung des neuerbauten Altars zu denken, vgl. I Mak. 4 52ff. Dies auch später noch gefeierte Fest heisst griechisch τὰ ἐγκαίνια (Joh. 10 22) d. i. חֲנֻכַּת הַבַּיִת oder חֲנֻכָּה.

2 דליתני] Das Bild ist hergenommen von einer Cisterne, in welche Gefangene geworfen wurden, vgl. Jer. 38 6—13. **3** Die Heilung setzt nicht nothwendig wirkliche Krankheit voraus, vgl. 60 4. I Reg. 18 30. Jer. 51 9. Auf Israel ist das Bild angewandt Ex. 15 26. Jes. 6 10 vgl. 1 5. 6 u. ö. **4** Israel war durch das Unglück, von dem es betroffen wurde, bereits dem Tode anheimgefallen, vgl. Hos. 13 1. Jahve aber hat es wieder auferweckt Hos. 6 2. Ez. 37 1—10. Die Construction חִיִּיתָנִי מִן ist prägnant; du hast mich neu belebt (und mich entnommen) aus der Gemeinschaft derer, welche bereits in das Grab gesunken sind. Das Kethib מִיָּרַדְתִּי בּוֹר wird von LXX Theod. Syr. bezeugt. Aq. Sym. Hier. Targ. befolgen das Qere מִיָּרַדְתִּי בּוֹר (»du hast mich am Leben erhalten, so dass ich nicht in die Grube hinabsinke«). Es ist hervorgerufen durch das Bestreben, den starken Ausdruck des Kethib zu mildern. Aber für letzteres spricht ausser dem Parallelismus der Umstand, dass der Infinitiv constr. von יָרַד nie יָרֹד sondern immer רֶדֶת (einmal, Gen. 46 3 רְדָה) lautet, vgl. v. 10. **5** זַכְּרִי ist dichterisch soviel wie שִׁמְחִי, vgl. 97 12. 106 47. Ex. 3 15. **6** Die Construction רֶגַע בְּאַפּוֹ וגו׳ wird am einfachsten erklärt: »ein Augenblick (nur) vergeht

7 Und ich gedachte in meiner Ruhe:
»Ich werde nimmermehr wanken«.
8 Jahve, nach deinem Wohlgefallen hattest du meinen Berg fest gegründet;
Du verbargst dein Antlitz: ich wurde erschreckt.
9 Zu dir, o Jahve, rief ich,
Und zu Jahve flehte ich um Gnade:
10 »Was gewönnest du durch mein Blut?
»Wenn ich zur Grube hinabführe?
»Preist dich der Staub?
»Verkündet er deine Treue?
11 »Höre, o Jahve, und sei mir gnädig,
»O Jahve, sei du mir ein Helfer«.
12 Du hast mir meine Klage in einen Reigen verwandelt,
Hast meinen Sackgurt gelöst
Und mich mit Freude gegürtet,
13 Auf dass dich besinge nie verstummender Preis;
Jahve, mein Gott, für ewig will ich dir danken.

---

in (über) seinem Zorn«. חַיִּים bildet den Gegensatz zu רֶגַע und ist Bezeichnung einer langen Dauer vgl. Jes. 54 7. 8. — Während die beiden ersten Versglieder den Gegensatz zwischen der kurzen Dauer des göttlichen Zornes und der langen Dauer der göttlichen Huld aussprechen, schildern das dritte und vierte den plötzlichen Übergang von Leid in Freude. יָלִין »zur Nacht einkehren« ist durch ein Zeugma auch auf den Morgen übertragen. 7ff. Der Sprecher blickt zurück auf die Zeit, wo er den Gegensatz, welchen v. 6 schildert, noch nicht erfahren hatte, sondern in sicherem Vertrauen dahinlebte ohne daran zu denken, dass jemals das Weinen einkehren könne. — שַׁלְוִי von einem sonst nicht vorkommenden Nomen שַׁלְוָה, das mit שַׁלְוָה gleichbedeutend ist. Olsh. vermuthet, dass ursprünglich בְּשַׁלְוָתִי im Text gestanden habe; noch Andere nehmen an, dass שַׁלְוִי eine Verkürzung von שַׁלְוָתִי sei, wie תִּבוּנָם Hos. 13 2 für תְּבוּנָתָם. 8 Das erste Glied wäre genau zu übersetzen: »du hattest meinem Berge Festigkeit gegründet«, was nur den in der Übersetzung ausgedrückten Sinn haben kann. Der Berg, den die Gemeinde den ihren nennt, ist der Zion, ein Berg festester Gründung Jes. 28 16. הַרְרִי mit aufgelöster Verdoppelung wie הַרְרָם Gen. 14 6. Das Targum las עִז לְהַרְרֵי, wonach Neuere erklären: »du hattest mich auf feste Berge gestellt«. Der Plural wäre ein Plural der Kategorie wie Jes. 33 16. Aber הֶעֱמַדְתָּה könnte höchstens heissen »du hast dich gestellt« II Chr. 18 34, und הֶעֱמַדְתָּנִי zu emendiren ist zu gewaltsam. Giesebrecht schlägt mir vor הֶעֱמַדְתִּי, vgl. 31 7. I Reg. 22 35. 9 Der in 8b angedeutete jähe Glückswechsel lehrte Israel beten. Dies damals gesprochene Gebet wird v. 10. 11 mitgetheilt. Israel war in Gefahr, eines gewaltsamen Todes zu sterben; ihm drohte das feindliche Schwert. In מַה בֶּצַע ist בֶּצַע Subject: »Was ist der Gewinn (für dich) in (d. i. bei) meinem Tode, vgl. Jes. 40 18. — Das 3. und 4. Versglied erinnert an Jes. 38 18. Der Staub ist das Grab 22 30. — In v. 11 lasen LXX Sym. statt der Imperative die Perfecta שָׁמַע, וַיְחָנֵּנִי und חָיָה. Danach würde dieser Vers die ausdrückliche Angabe erhalten, dass Jahve den Beter erhört habe. Aber v. 10 ist für sich allein doch wohl zu kurz als Gebet, und Aq. Theod. Quinta, Sexta Hier. Syr. Targ. bezeugen die massoretische Aussprache. 12 Der Sack, das Trauergewand, liegt eng und fest an, daher פִּתַּחְתָּ. An die Stelle des Trauergewandes ist die Freude getreten, vgl. 65 13. 13 Der Ausgang kehrt zum Anfang v. 2 zurück. Der Vers nennt die Absicht, von welcher Gott sich bei der Errettung des Beters leiten liess. — כָּבוֹד in der Bedeutung »Lobgesang« wie 149 5. LXX verstehn es von der Seele des Dichters;

31

Vertrauensvolles Gebet in der Noth.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Bei dir, o Jahve, habe ich mich geborgen;
Lass mich nimmermehr zu Schanden werden;
Nach deiner Gerechtigkeit errette mich.
3 Neige dein Ohr zu mir; eilends befreie mich,
Sei mir ein Fels der Schutzwehr,
Eine feste Burg, mir zu helfen.
4 Denn du bist mein Hort und meine Burg,
Und um deines Namens willen wirst du mich führen und leiten.
5 Du wirst mich aus der Schlinge ziehn, die sie mir verborgen haben,
Denn du bist meine Schutzwehr.
6 In deine Hand befehle ich meinen Geist;
Du erlösest mich, Jahve, du treuer Gott.
7 †Du hassest* die, welche auf nichtige Götzen achten;
Ich aber vertraue auf Jahve.

---

sie müssen daher das Suffix ergänzen (ἡ δόξα μου); dass aber diese Übersetzung nicht auf einer Vorlage בְּבוֹדִי beruht, folgt daraus, dass sie sich auch bei ולא ידם die Änderung καὶ οὐ μὴ καταισχυνῶ gestatten. ולא ידם ist aber vielmehr verbaler Zustandssatz Ges. 156 3.

31

Der Psalm beginnt und schliesst mit dem Ausdruck des Vertrauens auf Jahve. Auf Grund dieses Vertrauens bittet der Sänger um Hülfe in seiner Noth. Der Wechsel von Klage, Bitte und Gewissheit der Gewährung göttlicher Hülfe zieht sich durch den ganzen Psalm hindurch. Nicht erst von v. 20 an, sondern schon v. 8. 9 ertönt der Dank für die Errettung. Aber diese Errettung ist nicht schon thatsächlich eingetreten, denn in diesem Fall wäre die Bitte v. 10. 16f. al. unverständlich; sondern der Sänger schaut mit dem Auge des Glaubens das, was er erbittet, als bereits gewährt und vollzogen.

Theod. v. Mops. hält den Psalm für ein Gebet des Volkes in Babel um Gewährung der Rückkehr. Die Erwähnung der bösen Nachbaren (v. 12 vgl. v. 14ff.), unter denen wahrscheinlich nicht Einzelpersonen, sondern Völker zu verstehn sind, passt besser auf die Zeit nach dem Exil, als die Gemeinde von Samaritanern, Arabern u. A. bedrängt wurde, sich aber trotzdem durch die Hülfe ihres Gottes in Jerusalem gesichert wusste v. 22. Der Beter ist also auch hier die Gemeinde, die sich selbst und ihre einzelnen Glieder zum Ausharren anspornt v. 24. 25.

Der Psalm enthält mehrfache Berührungen mit Jeremias; vgl. v. 11 mit Jer. 20 18. v. 13b mit Jer. 22 28. v. 14 mit Jer. 22 10. v. 18 mit Jer. 17 18. v. 23 mit Thr. 3 54. Dass Jeremias der Dichter war, folgt hieraus nicht; sondern nur, dass der Dichter des Psalms in Jeremias einen Geistesverwandten fand und in seinem Buche wohl bewandert war. — Der Psalm ist älter als Jon. 2 und Ps. 71, da sich in beiden Stücken Reminiscenzen aus ihm finden; vgl. zu v. 2 und v. 23.

Die Verse 2—4 finden sich mit einigen Abweichungen wieder 71 1—3, wo sie von hier entlehnt sind. **3** צור מעוז ein Genetiv der Apposition: ein Fels, welcher eine Schutzwehr ist. Quinta στερεὸν κατοικητήριον las לצור מָעוֹן wie 71 3. **4** Die ersten Worte nach 18 3; die beiden Verba תנחני ותנחלני wie 23 2. 3. **5** זו, von der Accentuation und von den Versionen als Demonstrativ verstanden, ist vielmehr Relativ, vgl. 9 16. **6** Geist ist Synonym

8 Ich will frohlocken und fröhlich sein über deine Gnade,
Dass du mein Elend geschaut,
Auf die Ängste meiner Seele geachtet hast,
9 Und mich der Hand des Feindes nicht überliefert,
Meine Füsse auf weiten Plan hast gestellt.
10 Sei mir gnädig, Jahve, denn mir ist angst;
Mein Auge schwindet vor Kummer,
Meine Seele und mein Leib.
11 Denn mein Leben vergeht in Gram,
Und meine Jahre in Seufzen;
Meine Kraft verfällt †im Elend*,
Und meine Gebeine schwinden.
12 Von allen meinen Bedrängern bin ich geschmäht,
Und bei meinen Nachbarn wie sehr!
Und ein Schrecken für meine Bekannten;
Die mich auf der Strasse sehn, fliehn vor mir.
13 Aus dem Herzen bin ich vergessen wie ein Todter;
Ich gleiche einem verdorbenen Gefäss.
14 Denn ich höre das Flüstern von Vielen;
Ringsum ist Schrecken.
Indem sie mit einander sich wider mich berathen
Sinnen sie darauf, mir das Leben zu nehmen.

---

für Leben. Der Sänger vertraut die Obhut für das gefährdete Leben seinem Gott an. — זיתי ist Perfect der Gewissheit. 7 Nach der Textesiesart שנאתי würde der Sänger seine eigne Gesinnung betheuern; aber dabei bleibt das einen Gegensatz einführende ואני unerklärt. Daher ist mit allen erhaltenen Versionen (LXX Hier. Syr. Targ.) שָׂנֵאתָ zu lesen. — השמרים, wofür es in der Nachbildung Jon. 2 9 יְשַׁמְּרִים heisst, steht von der Verehrung Gottes auch Hos. 4 10, vgl. Prv. 27 18. — הַבְלִים sind die Götzen Jer. 8 19. 14 22 al., so genannt wegen ihrer Nichtigkeit; das Beiwort שָׁוְא hebt diesen Begriff noch stärker hervor. 8 Die Perfecta v. 8. 9 gehn auf das, was in der Zukunft geschehn sein wird, aber schon jetzt dem Sänger Anlass zum Jubel und zur Freude giebt, wenn diese auch sofort von der Klage über die gegenwärtige Noth wieder abgelöst werden. — רָאָה בְ »sich kümmern um« wie Job. 35 15. 10b wie 6 8. 11 Nach der Textesiesart בַּעֲוֹנִי ist die Sündenschuld die letzte Ursache der Kraftlosigkeit, ein im alten Testament oft genug z. B. 40 13 ausgesprochener Gedanke. LXX Syr. *ἐν πτωχείᾳ* lasen בָּעֳנִי (Sym. בְּעָנְיִי wie v. 8), was dem vorhergehenden ביגון und באנחה besser entspricht. 12 "מִכָּל־צ bezeichnet nicht den Anlass der Schmach (»wegen all' meiner Bedränger«), sondern den Ausgangspunct, von welchem die Schmähung ausgeht. — חֶרְפָּה ist ein Gegenstand der Schmach, ein Geschmähter. — In 12b tritt die Präposition לְ für כְּ ein; zu ergänzen ist aus dem vorhergehenden Gliede הייתי חרפה »ich bin ihnen eine Schmach«. Statt des freilich etwas auffallenden (vgl. aber Jdc. 12 2) וְאֵי wollen Neuere lesen וְגַם »und meinen Nachbarn bin ich ein Gegenstand des Kopfschüttelns d. i. des Hohns«. Aber nach 44 15 müsste es heissen וְגַם רֹאשׁ — Zu נודד מסר bemerkt Bar Hebr. erläuternd: »wie vor einem stinkenden Leichnam«. 13 לֵב ist hier der Sitz des Gedächtnisses; natürlich ist das Gedächtniss der Zeitgenossen und ehemaligen Freunde gemeint. Wegen der Construction vgl. Dtn. 31 21. — Das verdorbene Gefäss ist Bild des werthlosesten Gegenstandes. Gemeint ist ein irdener Topf, den der Töpfer wegen eines Fehlers bei Seite wirft, ohne sich Sorgen darum zu machen. 14 כִּי

15 Ich aber vertraue auf dich, Jahve;
Ich spreche: du bist mein Gott;
16 In deiner Hand stehn meine Zeiten;
Entreiss mich der Hand meiner Feinde und meinen Verfolgern.
17 Lass dein Antlitz leuchten über deinen Knecht;
Hilf mir durch deine Gnade.
18 O Jahve, lass mich nicht zu Schanden werden,
Denn ich rufe dich an!
Lass zu Schanden werden die Gottlosen,
Lass sie verstummen zur Unterwelt hin!
19 Mögen die Lügenlippen verstummen,
Die wider den Gerechten Stolzes reden
In Hochmuth und Verachtung.
20 Wie gross ist deine Güte,
Die du aufgespart denen, die dich fürchten,
Bereitet hast denen, die sich bei dir bergen,
Angesichts der Menschen!
21 Du schirmst sie mit dem Schirm deines Antlitzes
Vor . . . . . des Mannes;
Birgst sie in einer Hütte
Vor dem Streit der Zungen.
22 Gepriesen sei Jahve,
Weil er mir seine Gnade wunderbar erwiesen
In fester Stadt.
23 Und ich hatte in meiner Bestürzung gemeint:
Ich bin von deinen Augen verstossen (?);
Allein du hast mein lautes Flehn gehört
Als ich zu dir schrie.

---

begründet weiter die Bitte v. 10 Anfang, und steht parallel dem יְ in v. 10. 11. — Die erste Hälfte des Verses stimmt wörtlich überein mit Jer. 20 10. Das Geflüster bezieht sich auf die geheimen Pläne, von denen 14 c die Rede ist. Zu הוסדם vgl. zu 2 2. **16** Die Zeiten sind die Schicksale wie I Chr. 29 30. **17** עבדך] d. i. Israel, vgl. Jer. 30 10. 46 27. 28. Ez. 37 25. **18** Die Construction ידמו לשאול ist prägnant; richtig umschreibt das Targum: mögen sie verstummen und zur Unterwelt hinabfahren. **20** Die Worte נגד בני אדם sind nicht mit Luther mit חוסים zu verbinden, sondern mit צפנת, vgl. 23 5. **21** Das göttliche Antlitz, d. i. seine hülfreiche Erscheinung, ist selbst der Schirm, durch welchen die Gottesfürchtigen geborgen werden. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden רכסי ist unbekannt. Aq. *ἀπὸ τραχυτήτων* scheint das Wort mit רְכָסִים Jes. 40 4 zu identificiren; Hier. *a duritie*, LXX Syr. *ἀπὸ ταραχῆς*, Sym. *ἀπὸ παραδειγματισμοῦ*, endlich Targ. מרדודי (גבריא) »von Schaaren von Männern«. Eine Tradition über die Bedeutung des Wortes existirte augenscheinlich schon zur Zeit dieser Übersetzer nicht; ebensowenig befriedigen die etymologischen Deutungsversuche. — Die Hütte ist ebenso bildlich zu verstehn wie das parallele סֵתֶר. Jahve nimmt die Seinen in sichere Obhut vor der Anfeindung der Zungen d. h. vor Verläumdungen und Schmähungen. Diese sind als ein Ungewitter gedacht, vgl. Jes. 4 6. **22** עיר מצור ist eine befestigte oder feste Stadt II Chr. 8 5. Mehrere Ausleger fassen den Ausdruck bildlich, vgl. Sym. *ὡς ἐν πόλει περιπεφραγμένῃ*; einige

24 Liebt Jahve, alle seine Frommen;
Die Treuen behütet Jahve,
Aber reichlich zahlt er dem heim, der Hochmuth übt.
25 Seid getrost, und fest sei euer Herz
Ihr alle, die ihr auf Jahve harrt.

32

Von der Sündenvergebung.

1 Von David; ein Maskil.
Glücklich wem die Missethat vergeben,
Die Sünde bedeckt ist!

übersetzen sogar »als feste Stadt«, so dass Jahve selbst als Stadt bezeichnet wäre. Am nächsten liegt es, den Ausdruck mit LXX Aq. Hier. (*in civitate munita*) eigentlich zu fassen. Vermuthlich ist diese feste Stadt Jerusalem; Bar Hebr. erinnert an die Zeit, da Jerusalem nach dem Exil wieder aufgebaut und befestigt war. **23** Das Verb גזרתי nur hier. Mehrere hebr. Codices sowie einzelne Versionen haben נִגְזַרְתִּי wie 88 6 »ich bin abgeschnitten«. In der Nachbildung Jon. 2 5 heisst es נִגְרַשְׁתִּי »ich bin vertrieben« (vgl. Quinta im Psalm *ἐκβέβλημαι*), was für die Textesiesart spricht, deren Unbedenklichkeit durch das Nomen גֵּרֶזֶן »die Axt« bezeugt wird, wenn auch die Bedeutung des Verbums nicht sicher ist. **24** Die Treuen stehn im Gegensatz zu dem, der Übermuth übt. So, als Concretum, Aq. Hier. Targ. (*fideles*); dagegen LXX Sym. als Abstractum »die Treue«. Aber gegen letztere Auffassung spricht die betonte Stellung des Wortes. — יְשַׁלֵּם ist mit dem Accus. construirt wie 35 12. — Die Präposition עַל mit dem Substantiv יֶתֶר dient zur Umschreibung eines Adverbs, vgl. Lev. 5 39 עַל־שֶׁקֶר »lügnerisch«; Act. 19 20 *κατὰ κράτος*. **25** Vgl. 27 14.

32

Der Sänger preist den glücklich, welchem seine Sünden vergeben sind. Er selbst hat dies Glück erfahren als er, von Gewissensfoltern gepeinigt, endlich seine Sünde bekannte. Auf Grund seiner eignen Erfahrung empfiehlt er allen Frommen, Gott zur rechten Zeit zu suchen, denn bei ihm ist Schutz und Rettung. Möge man nicht widerspenstig gegen die göttliche Leitung sein; gottloses Wesen bringt Leiden, Gottvertraun Fülle der Gnade. Darüber sollen sich alle Frommen freun.

Der Psalm ist eine Entfaltung des Worts Prv. 28 13 »Wer seine Sünden verdeckt, hat kein Glück; wer sie aber bekennt und lässt, findet Erbarmen«; vgl. I Joh. 1 8. 9. Er ist in der Kirche der zweite Busspsalm (vgl. zu 6) geworden, und war der Lieblingspsalm Augustins.

Die Ausleger, welche an der davidischen Abfassung festhalten, beziehn ihn meistens auf die durch Nathan verkündete Vergebung nach Davids Ehebruch mit Bathseba II Sam. 12. Diese Deutung hat bei dem verliegenden Psalm jedenfalls grössere Wahrscheinlichkeit als bei Ps. 51. Aber wer möchte behaupten, dass kein anderer Frommer in Israel so hätte beten können. Aus dem Inhalt lässt sich das Zeitalter nicht bestimmen.

1 נְשׂוּי für נְשָׂא Jes. 33 24 mit Übergang des Verbum ל״א in ל״ה Ges. 76 Anm. 20. 21. Die Form, welche wegen des Anklanges an כסוי gewählt sein mag, deutet auf jüngeres Zeitalter. Sexta *οὗ ἐπελήσθη* = נְשׁוּי. Allein נָשָׂה עון ist nicht alttestamentliche Ausdrucksweise, wohl aber נָשָׂא עון v. 5. Mch. 7 18 al. — Über den stat. constr. der Participien vor der näheren Bestimmung vgl. Ges. 116 4; buchstäblich übersetzt Aq. *μακάριος ὁ ἠρμένος*

2 Glücklich der Mensch, dem Jahve die Schuld nicht zurechnet,
Weil in seinem Geiste kein Falsch ist!
3 Als ich schwieg wurden meine Gebeine morsch
Bei meinem Schreien ohne Unterlass.
4 Denn Tag und Nacht lag deine Hand schwer auf mir;
Mein Lebenssaft verwandelte sich unter Gluthen des Sommers. Sela.
5 Meine Sünde bekannte ich dir
Und verdeckte meine Schuld nicht [länger];
Ich sprach: ich will Jahve meine Missethaten bekennen,
Da hast du meine Sündenschuld vergeben. Sela.
6 Deswegen bete jeder Fromme zu dir zur Zeit des Findens;
Beim Einherfluten grosser Gewässer
Werden sie nur ihn nicht erreichen.
7 Du bist mir ein Schirm, behütest mich vor Noth,
†Mein Jubel*, mit Rettung umgiebst du mich. (?)

ἀθεσίας καὶ ὁ ἐπεσκεπασμένος ὀφλήματα, wofür LXX, den Sinn richtig wiedergebend, *μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι.* **2** Die Sündenvergebung wird erläutert als Nichtanrechnen der Schuld Röm. 4 6—8. — לא וגו ist Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר Ges. 155 2. 4. — Das zweite Versglied enthält in der Form eines Zustandssatzes (Ges. 156 1 Anm.) die Bedingung, welche auf Seiten des Sünders für die Vergebung vorhanden sein muss, und leitet zugleich zu v. 3 über. Das Bekenntniss muss ein volles und aufrichtiges sein, und der Sünder darf sich nicht besser machen, als er wirklich ist. **3** f. Der Sänger selbst ist von solchem Falsch nicht frei gewesen; er hat sich gesträubt, seine Sünde zu bekennen. Aber um so lauter redete sein Gewissen, und unter der Empfindung des göttlichen Zornes verschmachtete sein Inneres. — יִי wie Gen. 6 1. — בָּלָה gleichsam in Moder zerfallen Job. 13 29. — Das zweite Versglied nennt einen das Morschwerden in 3 a begleitenden Umstand. Gemeint ist wohl nicht ein Schreien über körperliche Schmerzen, sondern der Schrei des Herzens, das sich unter der Schwere des göttlichen Zornes windet. **4** Das Imperf. תכבד bezeichnet die Dauer in der Vergangenheit Ges. 107 1. — לְשַׁדִּי, von den alten Übersetzungen meist nicht verstanden, wird zuerst vom Targum »mein Lebenssaft« erklärt. Zu dem Nomen לָשָׁד vergleicht man das arabische *lasada* »saugen«. — Der Lebenssaft verwandelte sich (Job. 20 14) indem er austrocknete. — בחרבוני קיץ ist eine verkürzte Vergleichung: er verwandelte sich, wie etwa wasserreiche Bäche unter den Gluthen des Sommers austrocknen. **5** Da der Dichter das Glück der Sündenvergebung bereits erfahren hat (v. 1. 2), so kann אודיעך nicht auf die Zukunft gehn, sondern vergegenwärtigt das in der Vergangenheit Geschehene; es wird durch das Perf. כסיתי und אמרתי aufgenommen und erläutert. — הוֹדָה, im Sinne von הִתְוַדָּה, hier mit עֲלֵי statt mit dem Accus., eigentlich: »Bekenntniss ablegen von«. — Mit dem Geständniss ist die Gewissensruhe wiedergekehrt. Hitzig erinnert an die Thatsache, dass häufig Verbrecher, welche hartnäckig geleugnet hatten, nach dem Geständnisse zum ersten Mal wieder eines ruhigen Schlafes genossen. **6** Die beglückende Erfahrung, welche der Dichter mit seinem Geständniss gemacht hat, treibt ihn an, alle Frommen aufzufordern, dass sie seinem Beispiel folgen. — לְעֵת מְצֹא übersetzen LXX dem Sinne nach *ἐν καιρῷ εὐθέτῳ*, vgl. Jes. 49 8 בְּעֵת רָצוֹן; es ist die Zeit, in der Gott sich finden lässt, vgl. Jes. 55 6 דִּרְשׁוּ יהוה בְּהִמָּצְאוֹ. Das Object zu מְצֹא, nämlich »dich«, ist aus אֵלֶיךָ zu entnehmen. Diese Zeit des Findens ist nach v. 2 Ende diejenige, in welcher das Herz frei von Falsch ist, ist also durch den Beter bedingt, nicht durch Gott. Die Aufforderung des Sängers kömmt daher im letzten Grunde darauf hinaus, dass man recht beten soll, vgl. Jak. 4 3.

8 Ich will dich unterweisen und belehren über den Weg, den du gehn musst,
Will auf dich †richten* mein Auge.
9 Gleicht nicht dem Rosse, dem Maulthier, ohne Verstand,
Dessen Stolz mit Zügel und Zaum zu bändigen ist,
Das dir nicht nahe kommen will.

— רַק, am Anfange des Satzes stehend, gehört zu אֵלָיו Ges. 153. — לְשֶׁטֶף ist soviel wie לְעֵת שְׁטֹף. Die Überflutung ist nicht im eigentlichen Sinne zu verstehn, sondern ist Bild grosser Gefahren, vgl. 18 17 al. 7 Der Grund, weswegen der Fromme bewahrt bleibt; Gott ist sein Schirm. Da der Dichter selbst ein חָסִיד ist, und da er selbst bereits die Erfahrung der göttlichen Hülfe gemacht hat, so wendet er auf sich selbst an, was von allen Frommen gilt, spricht also nicht in der dritten sondern in der ersten Person. — Das zweite Glied wird meistens nach dem Targum übersetzt: »Mit Rettungsjubeln umgiebst du mich«. Diese Übersetzung ist aber nicht frei von Bedenken. Der Ausdruck »mit Jubel umgeben« hat freilich eine Analogie an 65 13. Aber der Plural רָנֵּי ist sehr auffallend, da רֹן (Job. 38 7), nicht ein Nomen sondern ein Infinitiv ist. Hitzig vermuthete nach Älteren, dass רני eine rein mechanische Wiederholung der drei letzten Buchstaben von תצרני sei, geschrieben um die Zeile auszufüllen. Aber zu diesem Zweck wurden und werden in orientalischen Handschriften nicht die letzten Buchstaben des vorhergehenden Worts wiederholt, sondern es werden so viel Buchstaben vom folgenden Wort, wie die Lücke fassen kann, doppelt geschrieben. Ausserdem fanden LXX רני bereits vor, und in der alten Schrift nahmen diese Buchstaben nicht weniger Raum ein als פלט. LXX Aq. Hier. sprachen רָנִּי aus und sahen darin eine Anrede an Gott: »du Gegenstand meines Jubelns«. Immerhin ist auch dieser Ausdruck ungewöhnlich, aber doch nicht unmöglich. — Der ebenfalls ungewöhnliche Ausdruck פַּלֵּט תסובבני ist zu erklären nach v. 10 חֶסֶד יסובבנו. An beiden Stellen ist der zum Verb gehörige Accusativ auffallender Weise mit einem Disjunctivus versehn. Wegen der Construction mit dem doppelten Accus. vgl. Ges. 117 5 a. 8 Es ist streitig, ob im Folgenden der Dichter oder Gott (so Bar Hebr.) redet. Für die erstere Auffassung kann 51 15 geltend gemacht werden; die starken Ausdrücke in v. 9 machen trotzdem die zweite wahrscheinlicher. Gott will die Seinen leiten, er verlangt aber von ihnen, dass sie dieser Leitung nicht widerstreben. — 8 b wird nach dem Vorgange des Targum meistens erklärt: »ich will [dich] berathen, auf dich [gerichtet habend] mein Auge«, wobei עליך עיני als Zustandssatz gilt. Allein dann würde man erwarten אִיעָצְךָ Ex. 18 19. I Reg. 1 12. Olsh. u. A. wollen dies herstellen; aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass dies Wort durch ein Versehn zu איעצה geworden wäre. Aq. Sym. Hier. (*cogitabo de te oculo meo*) betrachten עיני als zweites Subject, vgl. Ges. 144 4 b. Aber weder passt das Nomen עיני zum Verb איעצה, noch wird letzteres passend mit עליך construirt. LXX übersetzen *ἐπιστηριῶ ἐπὶ σὲ τοὺς ὀφθαλμούς μου*. Dasselbe Wort haben sie für עָצָה Prv. 16 30. Sie lasen richtig אֶעֱצֶה. Auch an der genannten Stelle der Proverbien heisst das Wort nicht »die Augen verschliessen«, sondern: »fest richten, starren« (Aq. Theod. *στερεῶν*). Im Psalm hat das Wort dieselbe Bedeutung wie אָשִׂימָה Gen. 44 21. Jer. 24 6. 40 4. Der Syrer übersetzt gradezu ואסים. v. 8 b ist dem Sinne nach 8 a untergeordnet; Gott will die Seinen unterweisen, indem er fürsorglich sein Auge auf sie gerichtet hält. 9 Ross und Maulthier werden nur durch äusserliche Gewaltmittel gebändigt Prv. 26 3. — אין הבין] LXX richtig *οἷς οὐκ ἔστι σύνεσις*. Der Infin. הָבִין steht für das Nomen בִּינָה. — Im zweiten Gliede, das virtuell ein Relativsatz ist, hat der Infin. בְּלוֹם mit לְ die Bedeutung eines lateinischen Gerundiums Ges. 114 2 Anm. 2 b. Schwierig ist עֶדְיוֹ. Da עדי sonst immer Schmuck bedeutet, so wird man das Wort nicht mit LXX Ew. Hitz. »Backen« übersetzen dürfen. Den Ausdruck »deren Backe zu zwängen mit Zügeln und Zaum« wird, wer einmal mit Pferden zu thun gehabt hat, auch kaum natürlich finden.

10 Zahlreich sind die Schmerzen des Gottlosen;
Wer aber auf Jahve vertraut,
Den wird er mit Gnade umgeben.
11 Freuet euch Jahves und jubelt, ihr Gerechten,
Und jauchzet alle ihr frommen Herzen.

33

Loblied auf Jahve, den Beschützer der Seinen.

1 Jubelt, ihr Gerechten, über Jahve;
Den Frommen ziemt Lobgesang.

Aber vielleicht bezeichnet עֶדְיִ hier den stolzen Muth des Pferdes, ähnlich wie גָּבוֹהַּ Bezeichnung der menschlichen Seele ist 76 al., vgl. Job. 39 20 הוֹד נַחְרוֹ »die Pracht seines Schnaubens«. — Das dritte Versglied ist nicht mit Sym. und Rabbinen zu erklären ἵνα μὴ ἐγγίσῃ πρὸς σέ. Denn einerseits würde dieser Gedanke לְבִלְתִּי für בַּל erfordern, und andrerseits dient die Bändigung nicht zum Fernhalten, sondern umgekehrt zum Heranziehn. Die Worte sagen vielmehr aus, was ohne die Bändigung stattfindet. Wörtlich wäre zu übersetzen: [Sonst findet] ein Nahen zu dir nicht [statt]. Der Infin. קְרוֹב bildet das Subject eines Satzes, dessen Prädikat zu ergänzen ist Ges. 114 1. Zu diesem zu ergänzenden Prädikat gehört die Negation בַּל, welche nicht direct mit dem Infin. verbunden werden kann Ges. 114 3 Anm. 2. Auffallend ist, dass nach dem Plural der Anrede mit אֵלֶיךָ plötzlich der Singular einsetzt. — Das Gegenbild zu dem Rosse, das ohne Gewaltmittel nicht zu bändigen ist, bildet der Sünder, der sich erst nach langem Sträuben durch die Qualen des Gewissens zu Gott ziehn lässt. 10 רַבִּים fassen LXX Aq. richtig als Prädikat zum Object מַכְאוֹבִים. Alt attributives Adjectiv (»viele Schmerzen hat der Gottlose« Ges. 132 Anm. 1) müsste רַבִּים hinter dem zugehörigen Substantiv stehn. לְ in לְרָשָׁע dient zur Umschreibung des Genetivs Ges. 129 1. 11 Die Schlussaufforderung zur Freude in Jahve entspringt dem Gefühl des Dankes für die Vergebung der Sünde von Seiten Gottes, und kehrt somit abschliessend zum Anfang zurück. — Die Gerechten bilden den Gegensatz zu dem v. 10 genannten Gottlosen; es sind diejenigen, welche sich von Gott leiten lassen und den von ihm gewiesenen Weg zur Sündenvergebung einhalten. Der Anfang des folgenden Psalms legt aber die Vermuthung nahe, dass צַדִּיקִים und יִשְׁרֵי לֵב hier Bezeichnung der Israeliten überhaupt ist.

33

An die Glieder der Gemeinde ergeht der Aufruf, Gott mit einem Liede zu preisen. Seine Verheissung hat sich als wahr erwiesen. Er, der Schöpfer der Welt, hat seinen gnädigen Willen auch in der Leitung der Geschicke seines Volkes bethätigt, indem er die Anschläge der Heiden vernichtete. Auf Gottes Fürsorge, nicht in Israels eigner Kraft, beruht des Volkes Errettung. Auf ihn will es harren; möge seine Gnade über ihm walten.

Das Gemeindelied scheint gedichtet zu sein, als das Volk durch göttliche Hülfe gegen die Vernichtungspläne mächtiger Feinde geschützt worden war. Sehr passend denkt Theod. v. Mops. an die Zeit des Hisqias und der assyrischen Invasion. Dass der Psalm jedenfalls vorexilisch ist zeigt die Erwähnung des Königs v. 16, der nur ein israelitischer sein kann.

Im massoretischen Text und bei Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. hat der Psalm keine Überschrift. LXX, Quinta, Sexta haben τῷ Δαυίδ. Sehr wahrscheinlich ist לְדָוִד nur durch Zufall ausgefallen.

2 Danket Jahve mit der Zither,
Auf zehnsaitiger Harfe spielet ihm.
3 Singet ihm ein neues Lied,
Schlagt laut die Saiten unter Posaunenschall.
4 Denn Jahves Wort ist grade,
Und all sein Thun in Treue.
5 Er liebt Gerechtigkeit und Recht;
Von Jahves Gnade ist die Erde voll.
6 Durch Jahves Wort sind die Himmel gemacht,
Und durch seines Mundes Hauch all' ihr Heer.
7 Er sammelt des Meeres Wasser wie in einen †Schlauch*,
Legt in Vorrathskammern die Fluthen.
8 Vor Jahve fürchte sich die ganze Erde,
Vor ihm sollen beben alle Bewohner der Welt.

---

1 Da das Lied bestimmt ist, von der ganzen Gemeinde gesungen zu werden, so ist צדיקים, und ebenso ישרים, Bezeichnung der Israeliten überhaupt. Sie heissen צדיקים im Gegensatz zu den רְשָׁעִים d. i. den Heiden. — נָאוָה, Femin. zu נָאוֶה, ist nach Einigen Part. Nif. zu אָוָה in der Bedeutung »begehrenswert, lieblich«. Der Sprachgebrauch Prv. 19 10. 26 1 spricht mehr für die Ableitung von נָוָה. Zu der Form vgl. Ges. 55 2. 73 2 Anm. 4. LXX Hier. *decet*. 2 בנבל עשור Aq. *ἐν νάβλᾳ δεκάδος*, LXX Hier. *ἐν ψαλτηρίῳ δεκαχόρδῳ*. Da 92 4 עָשׂוֹר als Musikinstrument von נֵבֶל unterschieden wird, so muss man annehmen, dass es auch Harfen mit weniger oder mehr als zehn Saiten gab. Nach Joseph. Arch. 7 12. 3 war die *νάβλα* zwölfsaitig. 3 היטיבו נגן eigentlich »macht gut das Spielen«; das Verb. fin. dient zur Umschreibung eines Adverbiums Ges. 120 1. LXX *καλῶς ψάλατε*. 4 Grade heisst Jahves Wort, d. i. seine Verheissung, weil dieselbe ganz so erfüllt wird, wie sie ergangen war. Es ist kein Falsch in ihm Dtn. 32 4. 5 צדקה ist die Eigenschaft Gottes, von welcher er sich bei seinem Gerichthalten (מִשְׁפָּט) leiten lässt. Letzteres aber ist, weil es den Seinen zu Gute kömmt, ein Ausfluss seiner Gnade (חֶסֶד). Diese Gnade Gottes gegen sein Volk tritt in der ganzen Welt zu Tage; die Schöpfung selbst ist ein Ausfluss derselben (v. 6), ebenso die Erhaltung (v. 7). Erst in v. 10ff. kömmt der Dichter auf den Gedanken von v. 5a, das Gerichthalten zu Gunsten seines Volkes zurück. 6 יהוה דְּבַר ist nicht verschieden von יהוה נְאֻם Jes. 11 4. — Das Heer des Himmels sind die Sterne. Der Dichter spielt an auf Gen. 2 1. 7 Die Participia, von Aq. Sym. unrichtig durch das Präteritum wiedergegeben, drücken aus, was Gott fortwährend thut. Danach bestimmt sich die Auffassung von נצר. Die massoretische Vocalisation, welche unter den Übersetzungen nur von der Quinta bezeugt wird, ist zu übersetzen: »er sammelt wie zu einem Damm die Gewässer des Meers«. Dies würde eine Anspielung auf Ex. 15 8 (vgl. 14 22 חוֹמָה) sein; vgl. Jos. 3 13. 16. Ps. 78 13. Der Artikel steht dann bei dem Gattungsbegriff Ges. 126 3. Die übrigen alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) verstehn das Wort in der Bedeutung »Schlauch«, lasen also נֹאד = נְוֹד. Wegen der Bedeutung des ב vgl. Ges. 118 6. Sym. Hier. *quasi in utre*. Diese Auffassung wird sowohl durch den Parallelismus wie durch die präsentische Verbalform empfohlen; die Massorethen setzten unrichtig eine Beziehung auf das Wunder im rothen Meer voraus. Das Bild vom Schlauch, in welchen das Meereswasser gefasst ist, ist nicht auffallender als das von den (Wasser)Krügen des Himmels Job. 38 37. Jedoch ist bei dem Meer wahrscheinlich nicht an den Himmelsocean zu denken, sondern der Dichter will den Gedanken ausdrücken, dass Gott das Meer in fester Gewalt hält, so dass es die Erde nicht überschwemmt vgl. Job. 38 8. — Die Vorrathskammern der Fluthen sind identisch mit dem

9 Denn er sprach, und es geschah,
Er gebot und es stand da.
10 Jahve hat der Heiden Plan vereitelt,
Der Völker Gedanken zu nichte gemacht.
11 Jahves Plan bleibt ewig bestehn,
Seines Herzens Gedanken für Geschlecht und Geschlecht.
12 Glücklich das Volk, dessen Gott Jahve ist,
Die Nation, die er sich zum Erbteil erwählt.
13 Vom Himmel blickte Jahve herab,
Er sah alle Menschenkinder;
14 Von seinem Wohnsitz schaute er aus
Auf alle Bewohner der Erde,
15 Er der ihr Herz geschaffen zumal,
Der da achtet auf all' ihre Werke.
16 Nicht ist siegreich der König durch Grösse des Heers,
Der Held wird nicht gerettet durch Grösse der Kraft.
17 Eitel ist das Ross für den Sieg,
Und rettet nicht durch die Grösse seiner Kraft.
18 Nein, Jahves Auge ruht auf denen, die ihn fürchten,
Die auf seine Gnade hoffen,
19 Ihre Seele vom Tode zu erretten
Und sie bei Hungersnoth am Leben zu erhalten.
20 Unsre Seele harrt auf Jahve;
Er ist unsre Hülfe und unser Schild.

Schlauch; vgl. das gleiche Bild Job. 38 22 (die Vorrathskammern des Schnees und Hagels) und Jer. 10 13. Ps. 135 7 (des Windes). **8** Die in der Schöpfung und Erhaltung zu Tage tretende Allmacht Gottes muss alle Welt zu ehrfurchtsvoller Scheu vor ihm veranlassen. Der Plural יראו neben dem Singular הארץ nach Ges. 145 2 c. **9** Der Vers bezieht sich auch auf die Schöpfung Gen. 1 3 ff. Zugleich aber bildet er den Übergang zu v. **10**. Wie in der Schöpfung so ist in der Leitung der Geschichte sein Wille der allmächtige. Der Plan der Heiden, welcher auf Vernichtung des Volkes Gottes gerichtet war, ist durch Jahves Willen vereitelt. Der Vers erinnert an Jes. 8 10. חֵיזוּ für das gewöhnlichere חֵיצוּ Ges. 67 Anm. 6 **12** Der Vers bildet den Abschluss zu den Gedanken v. 10. 11. Zum Inhalt vgl. Dtn. 33 29. **13** ff. Auch diese Verse gehn vermuthlich ebenso wie 10. 11 auf ein bestimmtes geschichtliches Ereigniss, durch welches Israel Hülfe in der Noth gebracht und die Pläne der Feinde vereitelt wurden. **15** Jahve als Schöpfer des menschlichen Herzens (Zch. 12 1) kennt auch die geheimsten Anschläge desselben. Der Sänger denkt, wie v. 10, an die Pläne der Feinde Israels. — יַחַד wie 62 11 »ohne Ausnahme«. **16** Die Israel zu Teil gewordene Rettung ist nicht das Werk menschlicher Anordnungen sondern göttlicher Fürsorge. Der Dichter erhebt diese einmalige Erfahrung auf die Höhe eines allgemein gültigen Satzes. — אֵין negirt den ganzen Satz נוֹשָׁע הַמֶּלֶךְ. Das Particip נוֹשָׁע hat wie Zch. 9 9 die Bedeutung siegreich. Der Sieg ist eine Gabe Jahves 21 6. **18** Der Vers enthält im Gegensatz zu v. 16. 17 die positive Angabe, wodurch die Errettung zu Stande kömmt, nämlich durch die Fürsorge Gottes für die Seinen, vgl. 34 16. — הִנֵּה dient zur gegensätzlichen Hervorhebung des Wortes עין יהוה. **19** Bei dem Tode ist nach v. 16. 17 doch wohl an den Krieg zu denken, in dessen Gefolge die Hungersnoth auftritt.

21 Ja, über ihn freut sich unser Herz,
Ja, auf seinen heiligen Namen vertraun wir.
22 Deine Gnade, o Jahve, walte über uns,
Wie wir denn auf dich hoffen.

34

Jahves Obhut über die Seinen.

1 Von David; als er seinen Verstand vor Abimelech verstellte und er ihn forttrieb und er ging.
2 Ich will Jahve preisen zu jeder Zeit,
Beständig sei sein Lob in meinem Munde.
3 Jahves rühmt sich meine Seele,
Die Dulder hören's und freuen sich.
4 Verherrlicht Jahve mit mir
Und lasst uns gemeinsam seinen Namen erhöhn.
5 Ich suchte Jahve, und er erhörte mich
Und rettete mich aus allen meinen Schrecken.
6 †Blickt zu ihm auf und werdet heiter,
Und euer* Antlitz soll nicht erröthen.

---

20 ff. Nach den gemachten Erfahrungen darf Israel auch für die Zukunft getrost auf seinen Gott vertrauen und in ihm fröhlich sein. Möge diese Zuversicht nicht zu Schanden werden.

34

Jahve zu preisen für die erfahrene Rettung ist der Zweck des ersten Teiles des Psalms v. 2—11. Im zweiten Teil (12—23) wird der Lehrton angeschlagen. Ein glückliches Leben wird nur durch einen gottgefälligen Wandel erreicht. Die Frommen gerathen freilich auch in Noth, ja sie haben viele Leiden zu erdulden, aber sie werden von Jahve aus ihnen errettet, während der Gottlosen Ende das Verderben ist.

Die Frommen, für die der Psalm bestimmt ist, sind die wahren Israeliten; die Gottlosen scheinen nicht etwa Heiden sondern einheimische Gegner zu sein. Die Bezeichnung der Frommen als der Dulder, der Hinweis auf die vielen Nöthe und auf die Befreiung aus denselben sowie die Aufforderung zu weiterem Ausharren weisen den Psalm einer späteren Periode zu; jedoch lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, ob er der vor- oder nachexilischen Zeit angehört. — Der Psalm ist alphabetisch geordnet wie 25; die ר Strophe fehlt; die überschüssige ז Strophe ist vermuthlich ein späterer Zusatz.

Die Überschrift bezieht den Psalm auf das I Sam. 21 10—22 1 erzählte Ereigniss. Dabei ist dem Glossator das Versehn unterlaufen, dass er statt des Namens des Königs אָרִישׁ von Gath den eines andern philistäischen Königs, des Abimelech (vgl. Gen. 20. 21. 26) einsetzte. Die Sexta bei Bar Hebr. hat dies Versehn corrigirt. Die Annahme, dass Abimelech ein Titel der philistäischen Könige gewesen wäre wie Pharao bei den ägyptischen ist unwahrscheinlich; denn während das letztere Wort (»das grosse Haus« vgl. das türkische »die hohe Pforte«) sich sehr wohl als Titel eignet, ist Abimelech (»Vater ist der Gott Melech oder Moloch) reiner Eigenname. Redslob und Hitzig vermuthen, dass die Überschrift dadurch veranlasst wurde, dass das in den Psalmen nur hier vorkommende טַעֲמוֹ v. 9 an טַעְמוֹ I Sam. 21 14 anklang.

3 Der Sänger rühmt sich Jahves als des Helfers und Beschützers. Die Dulder,

7 Hier ist ein Dulder, welcher rief, und Jahve erhörte ihn
Und rettete ihn aus all seinen Nöthen.
8 Der Engel Jahves lagert sich
Rings um die, welche ihn fürchten, und rettet sie.
9 Schmecket und sehet, dass Jahve gütig ist;
Glücklich der Mann, der sich bei ihm birgt.
10 Fürchtet Jahve, ihr seine Heiligen,
Denn die ihn fürchten haben keinen Mangel.
11 Junge Löwen darben und hungern,
Die aber Jahve suchen mangeln keines Guts.
12 Kommt, Kinder, hört mir zu,
Ich will euch die Furcht Jahves lehren.
13 Wer ist der Mann, der Leben begehrt,
[Lange] Tage wünscht, um Glück zu schaun?
14 Bewahre deine Zunge vor dem Bösen
Und deine Lippen vor falscher Rede.
15 Halte dich vom Bösen fern und thue Gutes,
Suche Frieden und jage ihm nach.
†17 Jahves Antlitz ist wider die Übelthäter,
Ihr Gedächtniss von der Erde auszurotten.
16* Jahves Augen sind auf die Gerechten gerichtet,
Und seine Ohren auf ihr Geschrei.

---

welche dies hören, sind die Israeliten. **4** גִּדֵּל mit לְ statt mit dem Accus. 69 31. **5** Zu מגורותי vgl. den Sing. 31 14. **6** Nach dem massoretischen Text sagt der Dichter aus, dass man, d. i. die Dulder v. 3, zu Gott aufgeblickt habe und nicht zu Schanden geworden sei. Aber das Subject ענוים steht sehr weit entfernt, und in der zweiten Vershälfte erwartet man in der Aussage לֹא statt אֵל. LXX Aq. Hier. Syr. lasen den Imperativ הַבִּיטוּ und וְנַהֲרוּ (oder vielmehr in Pausa וּנְהָרוּ) und weiter וּפְנֵיכֶם. Für letzteres fehlt Aq., aber durch den Imperativ wird das Suffix der zweiten Person gefordert. Die massoretische Vocalisation als Perf. (so Targ.) war nöthig geworden, nachdem פניכם in פניהם verschrieben war. — נהרו] Luther nach Hier. (*confluite*) unrichtig »anlaufen«. Richtig LXX Aq. *φωτίσθητε* Jes. 60 5. Vgl. נְהָרָה »Licht« Job. 3 4. Die beiden Imperative drücken virtuell einen Bedingungssatz aus; der erste enthält die Bedingung, der zweite verkündet den Erfolg: »Wenn ihr zu ihm aufblickt, so werdet ihr vor Freude strahlen« Ges. 110 2a. **7** זה עני ist wohl nicht »dieser Elende«, sondern das Pronomen steht deiktisch, und קָרָא ist mit dem Syrer als Relativsatz aufzufassen. Der Dulder ist der Sänger d. i. die Gemeinde selbst, welche auf sich hinweist als Beweis dafür, dass diejenigen, welche vertrauensvoll auf Jahve hinblicken, gerettet werden. **8** Der Engel Jahves kann als einzelner ringsum lagern, weil er der Fürst einer himmlischen Schaar ist, vgl. Jos. 5 14. **10** In יְראוּ hat eine Synkope des א stattgefunden indem das Verbum ל״א in ל״ה übergeht Ges. 75 Anm. 21. — Die Heiligen sind die Israeliten als die Angehörigen Jahves, vgl. z. B. Dtn. 7 6. **11** Zu dem ersten Gliede vgl. Job. 4 11. **12** Die Gemeinde redet ihre Kinder d. i. ihre Angehörigen an. Ebenso spricht die personificirte Weisheit Prv. 8 32. **13** Die Frage mit der nachfolgenden Aufforderung v. 14 ist lebhafte Umschreibung eines Bedingungssatzes: »Wenn du . . . begehrst . . . so bewahre u. s. w.«. — »Tage« ist soviel wie Lebensdauer, und טוֹב ist Neutrum. **14. 15** Ein solches glückliches Leben ist bedingt durch einen gottgefälligen Wandel. **16** und **17** müssen umgestellt werden; denn bei der

18 Sie schreien und Jahve hört
Und rettet sie aus all ihren Nöthen.
19 Jahve ist nahe den gebrochenen Herzen,
Und hilft denen, die ein zerschlagenes Gemüth haben.
20 Zahlreich sind die Leiden des Gerechten,
Aber aus ihnen allen hilft ihm Jahve;
21 Er behütet alle seine Gebeine,
Nicht eins von ihnen wird gebrochen.
22 Den Gottlosen wird das Unglück tödten,
Und die den Gerechten hassen werden büssen.
23 Jahve erlöst die Seele seiner Knechte,
Und Alle, die sich bei ihm bergen, werden nicht büssen.

35

Gebet gegen Feinde.

1 Von David.
Streite, o Jahve, mit denen, die gegen mich streiten,
Bekriege, die mich bekriegen.

---

jetzigen Folge sind in v. 18 die Übelthäter Subject, was einen Widersinn ergiebt. In der ursprünglichen Form des Liedes stand die פ Strophe vor der ע Strophe, wie in Thr. 2. 3. 4 und Prv. 31 nach LXX. Ein Abschreiber stellte die gewöhnliche Reihenfolge her ohne zu bedenken, dass der Sinn dadurch zu einem unmöglichen wurde. LXX Syr. Targ. suchen sich dadurch zu helfen, dass sie v. 18 צדיקים hinter צעקו einschieben. — Das בְּ in בעשׂי רע v. 17 im feindlichen Sinne wie Job. 7 8. **19** Die zerbrochenen Herzen und zerschlagenen Gemüther sind wieder die Glieder der frommen Gemeinde. **22** רעה ist hier nicht etwa die eigne Bosheit (Hier. *malitia*), an welcher der Gottlose zu Grunde geht, sondern der Dichter will sagen: er wird eines frühzeitigen und unnatürlichen Todes sterben. LXX Syr. Targ. sprachen aus תְּמוּתַת (*mors peccatorum pessima est*). **23** LXX Hier Syr. sprachen פָּדָה aus als Perf. prophet. (*redimet*). Der Vers ist überzählig wie 25 22. Die meisten der Bedenken, welche an letzter Stelle gegen ursprüngliche Zugehörigkeit des Verses zum Psalm sprachen, sind in Ps. 34 nicht vorhanden. Dennoch ist vermuthlich auch hier der Vers ein liturgischer Zusatz, da nicht zu erklären ist, weswegen der Dichter die פ Strophe am Schluss noch einmal gegeben haben sollte. In den jüdischen Schulen herrschte seit alter Zeit die Sitte, ein biblisches Schriftstück nicht mit einem Drohwort schliessen zu lassen. Am Schluss des Jesaias und Maleachi wurde deswegen der vorletzte Vers noch einmal gelesen und geschrieben. In Ps. 34 hat der ursprüngliche Schlussvers (22) zum Teil den Ausdruck geliefert, um ein Epiphonem erfreulichen Inhaltes zu bilden. Dasselbe ist älter als LXX.

35

Der Sänger hat einen Rechtsstreit mit ruchlosen Feinden und bittet zu Jahve, ihm in diesem Streit als ein gewappneter Krieger beizustehn. Für die Gewährung der Hülfe will er Gott allezeit in der Gemeinde danken. Die beiden Bilder, das des Rechtsstreites und des Krieges gehn im Psalm mehrfach in einander über, vgl. v. 1. 2; v. 12. Ausserdem werden die Feinde als Jäger v. 10, als spottende und höhnende Nachbarn v. 15. 19, als grimmige Löwen v. 17 dargestellt. Das Bild vom Krieger führt darauf, dass es sich um auswärtige Feinde handelt. Mit fast buchstäblich gleichlautendem

2 Ergreife Schild und Tartsche
Und erhebe dich als meine Hülfe.
3 Und zücke den Spiess und verschliesse
Entgegen meinen Verfolgern;
Sprich zu meiner Seele:
Ich bin deine Hülfe.
4 Lass Schmach und Schande treffen
Die, welche mir nach dem Leben trachten;
Lass zurückweichen und erröthen
Die, welche mein Unglück sinnen.
5 Mögen sie der Spreu vor dem Winde gleichen,
Während der Engel Jahves †sie verfolgt*.
6 Ihr Weg sei finster und schlüpfrig,
Während der Engel Jahves [sie] †niederstösst*.
7 Denn ohne Grund haben sie mir ihr Netz verborgen,
Ohne Grund mir †eine Grube* gegraben.

Ausdruck wie v. 1 heisst es Jer. 50 33. 34, dass Jahve die Sache der gefangenen Israeliten gegen die Babylonier führt (רִיב רִיבָם), und der vom Psalmisten mehrfach nachgeahmte Vers Thr. 2 16 (vgl. im Psalm v. 21. 25) bezieht sich auf »die Tochter Jerusalem«. Der scheinbar so individuelle Ausdruck v. 13 f. lässt sich nach Jer. 29 7 sehr wohl auf ein Gebet der Gemeinde für das herrschende Volk deuten, welches jedoch nicht grade die Babylonier sein müssen. Smend citirt I Mak. 12 11. Als Jahves Knecht (עֶבֶד v. 27) erschien Israel auch 31 17. Die zahlreichen Berührungen mit Jeremias (vgl. noch v. 1 mit Jer. 18 19. v. 6 mit Jer. 23 12. v. 12 mit Jer. 18 20. v. 15 mit Jer. 20 10) haben bereits Theod. v. Mops. veranlasst, den Psalm auf den Propheten zu deuten, indem er v. 11 aus Jer. 37 13, v. 12 aus Jer. 38 4 erklärt. Aber die Berührungen sind Nachahmungen und Reminiscenzen, deren der Psalm eine grosse Anzahl enthält. Cheyne notirt vv. 4. 26 verglichen mit 40 15; v. 17 mit 22 21; vv. 17. 18 mit 22 23. 26. 40 10. 11; vv. 21, 27 mit 40 16. 17; v. 12 mit 38 21; vv. 14. 15 mit 38 7. 18; v. 13 mit 69 11. 12; v. 28 mit 71 24. Ausserdem vgl. v. 8 mit Jes. 47 11. Danach kann der Psalm erst in nachexilischer Zeit gedichtet sein.

1 רִיבָה mit dem Ton auf der letzten Silbe, vgl. zu 3 8 — Zu der Bildung des Nomens רִיב vgl. Ges. 85 47. **2** בְּעֶזְרָתִי] Das בְּ ist das sogenannte Beth essentiae Ges. 119 3 b 1. **3** Der Spiess scheint in einer Scheide getragen zu sein, vgl. die *δουροδόκη* bei Homer. — סְגֹר betrachten heute manche Ausleger als Nomen und zweites Object zu הָרֵק; es soll die Streitaxt sein, welche die Scythen, Perser und Amazonen führten, und welche griechisch *σάγαρις* heisst. Aber diese Waffe ist den Hebräern unbekannt; dass der fremdländische Name bei Gelegenheit der Ueberschwemmung Vorderasiens durch die Scythen am Ende des 7. Jahrhunderts in das Hebräische eingedrungen wäre, ist nicht eben wahrscheinlich, und noch unwahrscheinlicher ist es, dass ein israelitischer Dichter seinen Gott mit der Barbarenwaffe ausgerüstet haben sollte. Die alten Uebersetzungen halten das Wort sämtlich für einen Imperativ. Der Ausdruck ist allerdings nicht ohne Härte, insofern, wenn der Text in Ordnung ist, eine doppelte Ellipse vorliegt: verschliesse (den Weg), entgegen (tretend) meinen Verfolgern. **5** b und **6** b sind Umstandssätze; sie scheinen durch Abschreiberversehn ihre Stelle vertauscht zu haben, da das Verfolgen besser zu der Spreu vor dem Winde, das Niederstossen besser zu dem dunkeln und schlüpfrigen Wege passt. In der sich mit v. 6 sehr nahe berührenden Stelle Jer. 23 12 findet sich zudem das Verb דָּחָה in Verbindung mit dem dunkeln und schlüpfrigen Wege. Der Syrer hat beide Male הַדַּף übersetzt. **7** Nach dem massoretischen Text wäre zu über-

8 Mög ihn Verderben treffen unversehns,
Und sein Netz, das er verborgen, mög ihn fangen,
In das Verderben fall' er hinein.
9 Aber meine Seele wird über Jahve frohlocken,
Wird sich freuen über sein Heil.
10 Alle meine Gebeine werden sagen:
Jahve, wer ist wie du,
Der den Dulder errettet von dem, der stärker als er,
Und den Dulder und Armen von dem, der ihn ausraubt.
11 Frevelhafte Zeugen treten auf,
Wovon ich Nichts weiss, danach fragen sie mich,
12 Vergelten mir Böses für Gutes;
Kinderlosigkeit ward mir zu Teil.
13 Und ich — als sie krank waren trug ich ein Sackgewand,
Kasteiete mit Fasten meine Seele,
Und mein Gebet kehrte sich in meinen Busen.

---

setzen: »sie haben mir ihre Netzgrube verborgen«. Das würde eine Grube sein, in oder über der ein Netz ausgespannt ist, in welchem das gefangene Wild sich verstrickt. Da man aber 7b bei dem »graben« ungern ein Object vermisst, so ist שַׁחַת vermuthlich aus dem ersten Gliede an den Schluss des zweiten zu versetzen. Ähnlich bereits der Syrer. **8** Die Feinde werden als eine Gesamtheit aufgefasst, daher der Singular statt des bisherigen Plurals. 8a findet sich fast wörtlich Jes. 47 11. יֶדַע לֹא ist ein Umstandssatz (Ges. 156 3 c) in der Bedeutung von שַׁחַר. 8b erinnert an 7 16. 9 16. — Das dritte Versglied übersetzt der Syrer erläuternd: »in die Grube, welche sie gegraben haben, mögen sie fallen«. בָּהּ geht auf שׁוּחָה zurück, und mit letzterem Wort wählt der Dichter den eigentlichen Ausdruck statt des bildlichen; die Wiederholung desselben Worts kurz hinter einander wie v. 10 עָנִי. Man wird aber בְּשׁוּחָה vocalisiren müssen. Ohne Artikel würde es heissen: »mit Verderben falle er hinein scl. in das Netz«. **10** Der Conjunctivus Merkha vertritt bei כָּל (*kōl*) den Makkef Ges. 9 12 c. — Die Gebeine preisen Gott, weil sie, die geschlagenen und mishandelten, die Hülfe erfahren haben, vgl. 51 10. **11** Die frevelhaften Zeugen sind falsche, vgl. 27 12, welche Gewaltthat über den Sänger bringen. — 11b Man klagt ihn solcher Vergehn an, die ihm nicht einmal in den Sinn gekommen waren. Das Subject sind nicht mehr allein die falschen Zeugen, sondern die gesamten Feinde. **12** שְׁכוֹל mit doppeltem Accus. Ges. 117 5 b. — 12b Die Ursache der Kinderlosigkeit muss nach dem Zusammenhange in dem Verhalten der Feinde liegen. Zu dem allgemeinen »Verlassenheit« darf das Wort nicht abgeschwächt werden; noch weniger bedeutet es »verwaist sein«, s. Jes. 47 8. 9. vgl. Gen. 27 45. 43 14. **13** Das Kranksein steht als Beispiel und Typus von Leiden. Bei den Leiden seiner Gegner hat der Sänger ein Trauergewand getragen und gefastet. Da er auch v. 14 noch weiter aufzählt, was er für sie gethan hat, so muss auch 13c »mein Gebet kehrte in meinen Busen zurück« analog erklärt werden. Vom Lohne des Gebets (»und mein Gebet wird mir vergolten«) kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein. Die Worte bezeichnen wahrscheinlich einen Gestus besonders inständigen Gebets. R. Levi bei Rosenmüller erklärt: *in precationibus curvabur, ut sic precatio quasi in sinum precantis reverteretur*. Elias senkt beim Beten das Haupt zwischen die Kniee I Reg. 18 42, vgl. auch Jes. 85 5. Der Busen meint die Falten des Gewandes, auf welche das Haupt sich senkt, und in welche das Gebet sich gewissermassen ergiesst. Hitzig vergleicht Ovid. Trist. IV 1 89 *inque sinum moestae labitur imber aquae.* Für die Bedeutung von שׁוּב vgl. 9 18. Das Imperf. ist gebraucht, um die Dauer zu bezeichnen.

14 Als wär' er ein Freund mir, ein Bruder, so ging ich umher;
Wie eine Mutter trauert, so schlich ich schwarz und gebeugt.
15 Aber bei meinem Straucheln freuen sie sich und kommen zusammen,
Es sammeln sich gegen mich †Fremde* und die ich nicht kenne,
Sie lästern unaufhörlich,
16 Als Ruchlose, †höhnende* Spötter
Gegen mich ihre Zähne fletschend.
17 Herr, wie lange willst du zusehn?
Erquicke meine Seele von ihren Verwüstungen (?),
Von den jungen Löwen meine Einzige.
18 Ich will dir danken in grosser Versammlung,
Unter zahlreichem Volk will ich dich preisen.

Die Auffassung Riehms, welche nach Mt. 10 13. Lc. 10 6 erklärt, das Gebet sei den Gegnern nicht zu gute gekommen, findet sich bereits bei Bar Hebraeus nach Theod. v. Mops.: »wegen der Grösse ihrer Sünde hatten sie keinen Vorteil von meinem Gebet«. Sie passt aber nicht in den Zusammenhang. **14** כַּאֲבֶל־אֵם übersetzt Targ. *quasi lugens de matre*, als stat. constr. von אָבֵל (vor Maqqef אֲבֶל statt אֲבֵל). Dagegen Aq. *ὡς πένθος μητρὸς*, und Hier. *quasi lugens mater*. Sie sehn אבל als stat. constr, von אֵבֶל an; wörtlich: »wie in der Trauer einer Mutter«. Da die Trauer der Mutter tiefer ist als die des Sohnes. auch der Ausdruck קֹדֵר שַׁחוֹתִי besser auf die Mutter passt, so ist diese letztere Auffassung vorzuziehn. Zu der Form des stat. constr. vergleicht Hitzig הֲבֵל von הֵבֶל; nöthigenfalls wäre zu vocalisiren הֲאֵבֶל. — קֹדֵר] Schwarz als Farbe der Trauer geht in erster Linie auf den שׂק v. 13. — שַׁחוֹתִי] »ich war gebückt«; das Verb steht noch unter dem Einfluss des vorhergehenden התהלכתי. **15** צֶלַע eigentlich das Hinken, dann das Straucheln wie 38 18. Jer. 20 10. — Sie kommen zusammen um über den Unglücklichen zu lästern. — נֵכִים, sonst nicht vorkommend, übersetzen Sym. Hier. Targ. *percutientes*, LXX Syr. »Peitschen«. Aber das müsste מַכִּים heissen, denn eine Form נֵכֶה nach Analogie von גֵּאֶה »stolz« würde nicht transitive Bedeutung haben. Olshausens Conjectur נָכְרִים giebt immer noch den verhältnissmässig am meisten befriedigenden Sinn. Unter den Fremden sind dann vermuthlich fremde Völker zu verstehn, vgl. 18 44.45 — ולא וגו ist Zustandssatz Job. 30 27. **16** Der Vers schildert weiter das Verhalten der Gegner und hängt grammatisch mit v. 15 zusammen, insofern der Infin. הָרֹק eine adverbielle Näherbestimmung zu קָרְעוּ v. 15 ist, s. Ges. 113 2. Im ersten Versgliede werden die Gegner חנפי לעגי מעוג genannt; das בְּ ist בְּ essentiae wie v. 2. Der stat. constr. חַנְפֵי ist angelehnt an die Apposition לעגי מעוג (Ges. 130 5): Ruchlose, welche zugleich לעגי מעוג sind. לַעֲגֵי von dem sonst freilich nicht vorkommenden aber unbedenklichen Adjectiv לָעֵג. Cheyne will לַעֲגֵי vocalisiren. מָעוֹג bedeutet I Reg. 17 12 ein Kuchen. Nach der Massora Ochla w'Ochla 64 36 hat das Wort im Psalm jedoch eine andere Bedeutung. Unter Vergleichung der arabischen Wurzel עאג »krumm sein« giebt man ihm die Bedeutung »Verdrehung«, also: »Spötter, welche (die Wahrheit) verdrehen«. Aber das pflegen die Spötter nicht zu thun. LXX übersetzen *ἐπείρασάν με* (worauf Hbr. 11 37 anspielt) *ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν*. Diese Uebersetzung deutet auch für den hebräischen Text zwei Worte desselben Stammes an, vgl. 58 6. 118 11 al. Sie lasen בְּהָנְנִי לָעֲגוּ לַעַג. Aber für בָּחַן lässt sich die Bedeutung »quälen«, die hier allein passen würde, nicht nachweisen. Es bleibt daher nur übrig, die gemischte Lesart בְּהַנְפֵי לַעֲגֵי לַעַג herzustellen: »als Ruchlose, Spötter des Spottes«. **17** רָאָה vom unthätigen Zusehn wie Est. 8 6. — Der Plural שֹׁאִים nur hier und nicht ohne Bedenken, da שׁוֹאָה v. 8 doch eine etwas andere Bedeutung hat. Olsh. u. A. wollen lesen מִשְׁאֲגָתָם »von ihrem Gebrüll«. — Die Construction הֵשִׁיב נֶפֶשׁ מִן ist stark prägnant: »erquicke meine Seele (sie

19 Lass sich nicht über mich freun die, welche mich grundlos befehden,
Noch mit dem Auge blinzeln die, welche mich ohne Ursache hassen.
20 Denn nicht Frieden reden sie,
Und gegen die Stillen im Lande sinnen sie Trugworte,
21 Sperren weit ihren Mund wider mich auf,
Ha, Ha, sagen sie, unser Auge hat's gesehn.
22 Du hast's gesehn, Jahve, schweige nicht;
Herr, sei nicht fern von mir.
23 Erwecke dich und wache auf mir Recht zu schaffen,
Mein Gott und Herr, meine Sache zu führen.
24 Schaff mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahve mein Gott,
Und lass sie sich nicht über mich freun.
25 Lass sie nicht sagen in ihrem Herzen: Ha, unser Wunsch!
Lass sie nicht sagen: Wir haben ihn verschlungen.
26 Lass zu Schanden werden und erröthen allzumal
Die meines Unglücks sich freun;
Mögen Schmach und Schande anziehn
Die sich wider mich brüsten.
27 Lass jubeln und fröhlich sein, die mein Recht gern wollen,
Und allzeit mögen sie sagen: hochgelobt sei Jahve,
Der den Frieden seines Knechtes will.
28 Und meine Zunge soll deine Gerechtigkeit singen,
Den ganzen Tag deinen Lobpreis.

36

Das Treiben der Gottlosigkeit und die Treue Gottes.

1 Dem Vorspieler; von dem Knechte Jahves, von David.

---

befreiend) von u. s. w.; vgl. Ges. 119 4. — Zu יְחִידָתִי vgl. 22 21. **19** שֶׁקֶר ist ein adverbialer Accusativ zu dem Particip אֹיְבַי, wie חִנָּם zu שׂוֹנְאַי. Für 19b wirkt die Negation אַל fort. **20** Das Adjectiv רְגֵעַ nur hier und daher von den Alten nicht verstanden. Gemeint sind die ruhigen Bürger, die Niemandem ein Leid thun, im Gegensatz zu den lärmenden Gottlosen. **21** Das Aufreissen des Mundes ist Gestus des schadenfrohen Spottes, vgl. Thr. 2 16, welche Stelle der Psalmsänger nachahmt. — »Unser Auge hat's gesehn«, nämlich das, was sie längst wünschen; vgl. hierzu ebenfalls Thr. 2 16. **22** In schönem Gegensatz zu den höhnenden Worten der Gegner רָאִיתָה עֵינֵנוּ sagt der Sänger: »du, o Herr, hast es gesehn«, nämlich mein Leid. **25** נַפְשׁ »die Begierde« wie 78 18. Prv. 13 4. — בִּלַּעֲנוּהוּ ist wieder eine Reminiscenz aus Thr. 2 16. **28** הָגָה kann, da es der Zunge zugeschrieben wird, hier nicht »denken« bedeuten, sondern nur »reden« vgl. 37 30, und zwar, wie der Schluss zeigt, im Sinne von »rühmend verkünden«.

36

Der Gottlose lässt sich durch die Sünde bethören immer weiter zu sündigen; er denkt nicht an das Einschreiten Gottes zum Gericht und frevelt in Worten, Gedanken und Thaten v. 2—5. Scheinbar ohne Verbindung schliesst sich hieran ein Preis der ewigen Gnade Gottes, deren die Seinen sich zu erfreuen haben v. 6—10, und die Bitte,

2 Ein Spruch der Sünde an den Frevler ergeht im Innern †seines* Herzens;
Es giebt keinen Schrecken Gottes vor seinen Augen.
3 Denn sie schmeichelt ihm in seinen Augen,
Hinsichtlich des Entdeckens, Hassens seiner Schuld.

Gott wolle diese Gnade den Seinen auch ferner erhalten, nebst der gewissen Erwartung, dass die Frevler gestürzt werden v. 11—13.

Da der Schluss zum Anfang zurückkehrt, so ist die Vermuthung Bickells, dass der Psalm aus zwei von einander unabhängigen Fragmenten zusammengesetzt sei, abzuweisen. Der verbindende Gedanke zwischen dem ersten und zweiten Teil ist der, dass die Gnade und Treue Gottes den Untergang der gewaltthätigen Frevler gewährleistet. — Der Frevler v. 1 bildet nach v. 12. 13. eine Mehrzahl von רְשָׁעִים. Es scheint sich nicht um Heiden zu handeln, deren Thun und Treiben anders geschildert sein würde, als es v. 2—5 der Fall ist, sondern um hochmüthige und gewaltthätige Israeliten. Ihnen gegenüber stehn diejenigen, welche Jahve kennen und einen frommen Sinn haben v. 11. In ihrem Namen spricht der Sänger (vgl. v. 10 »wir sehn«). In dem Bewusstsein der innigsten Gemeinschaft mit Gott, welche in den Opfermahlzeiten v. 9 symbolisirt erscheint, finden sie Freude und Trost und sind ihrer Erhaltung und schliesslichen Rettung gewiss.

Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht bestimmen. Der Tempel besteht nach v. 9; aber es ist nicht ersichtlich, ob es der salomonische oder der nachexilische ist. Auch die Bitte, nicht aus der Heimat vertrieben zu werden v. 12 ist ebensowohl in nachexilischer wie in vorexilischer Zeit erklärbar.

2 Nach der Texteslesart לִבִּי müsste נְאֻם als Genetiv des Objects gefasst werden, und es wäre zu übersetzen: »ein Spruch über die Sünde des Frevlers ergeht im Innern meines Herzens«. Aber an allen übrigen Stellen ist der bei נְאֻם stehende Genetiv ein solcher des Subjects oder des Urhebers. נְאֻם יהוה ist »das Orakel Jahves«, נְאֻם בִּלְעָם »der Spruch Bileams«. Zudem lag kein Anlass vor, den Genetiv »des Frevlers« hier durch ל (לָרָשָׁע) zu umschreiben. Demnach ist auch hier die personificirt gedachte Sünde als Urheber des Spruches anzusehn, und רָשָׁע ist der Angeredete. Nun aber ergiebt sich nur dann ein befriedigender Sinn, wenn man mit LXX Syr. Hier. und einer Ausgabe des Targum לִבּוֹ statt לִבִּי liest. Die Sünde wohnt im Herzen des Frevlers und lässt dort ihr Orakel vernehmen. Die erste Vershälfte besagt demnach etwa dasselbe, was 14 1 אָמַר נָבָל בְּלִבּוֹ ausgedrückt ist. An die Fortsetzung von 14 1 (אֵין אֱלֹהִים) erinnert nun auch das zweite Versglied in 36 2. Jedoch hat dieser letztere Dichter den Satz so geformt, dass er nicht die directen Worte der Sünde oder des Frevlers citirt, sondern nur das Verhalten des letzteren schildert. Den Schrecken, welchen der heilige Gott einflösst, hält der Frevler sich nicht vor Augen, und zwar ist das eine Wirkung der in ihm redenden Sünde, welche die Stimme des Gewissens übertönt. **3** Der schwierige und sehr verschieden erklärte Vers giebt vermuthlich den Grund an, durch welchen dies Verhalten des Frevlers zu Stande kömmt. Als Subject zu החליק betrachtet man am natürlichsten die Sünde (פֶּשַׁע) v. 2; das Suffix in אליו bezieht sich dann auf den Frevler. Die Sünde richtet gleissnerische Worte an den Frevler und bewirkt dadurch das v. 2 geschilderte Verhalten desselben. Das pleonastische בעיניו erklärt man am einfachsten mit Olsh. aus der Vermischung zweier verwandter Gedanken: »die Sünde schmeichelt ihm (und ist unverfänglich) in seinen Augen«. Andere Ausleger betrachten als das Subject von החליק Gott: »denn er (Gott) schmeichelt ihm (dem Frevler) nach seinem (des Frevlers) Wahn«. Noch Andere: »denn er (der Frevler) schmeichelt ihm (Gott) u. s. w.«. — Der Sinn von 3b ist sehr umstritten. Die einzelnen Ausdrücke freilich sind völlig verständlich, und die beiden unverbundenen Infinitive haben an 4b eine Analogie; aber die Beziehung des ganzen Satzes ist zweifelhaft. Die verhältnissmässig grösste Wahrscheinlichkeit scheint

4 Seines Mundes Worte sind Frevel und Trug;
Er hat's aufgegeben, verständig zu handeln und gut.
5 Frevel sinnt er auf seinem Lager,
Tritt hin auf nicht guten Weg,
Das Böse verschmäht er nicht.
6 Jahve, bis in den Himmel reicht deine Huld,
Deine Treue bis an die Wolken.
7 Deine Gerechtigkeit gleicht den Bergen Gottes,
Deine Gerichte der grossen Fluth!
Menschen und Thieren hilfst du, Jahve.
8 Wie theuer ist deine Gnade, o Gott!
Und so bergen sich die Leute im Schatten deiner Flügel.
9 Sie laben sich vom Fette deines Hauses,
Und du tränkst sie mit dem Bach deiner Wonnen.
10 Denn bei dir ist der Quell des Lebens;
In deinem Lichte sehn wir Licht.

---

mir die folgende Auffassung zu haben. מָצָא עָוֹן heisst: Kunde von der Schuld erlangen, Jemanden auf der Schuld ertappen, vgl. Gen. 44 16. Hos. 12 9. Das לְ fasse ich in der Bedeutung »hinsichtlich« wie Gen. 20 13; עוני ist Object auch zu לשׂנא, vgl. Gen. 27 5. Das logische Subject zu den beiden Infinitiven ist Gott. Die Sünde sucht den von ihr Bethörten dadurch in Sicherheit einzuwiegen, dass sie zu ihm sagt: man, d. i. Gott, erhält keine Kunde von deiner Schuld und empfindet keinen Hass gegen dieselbe. Bei dieser Auffassung variirt das Versglied den Gedanken aus v. 2, dass dem Frevler der Schrecken Gottes nicht vor Augen steht, und es entsprechen sich v. 2b und 3b ebenso wie 2a und 3a. **4** Nunmehr folgt die Schilderung der Ruchlosigkeit des Frevlers, welche eine Frucht seiner Bethörung durch die Sünde ist. — להשׂכיל erinnert wieder an 14 2 מַשְׂכִּיל. — Zu **5** b vgl. 1 1, und zu der Litotes לא טוב Jes. 65 2. Auch לא ימאס ist eine Litotes; er verschmäht das Böse nicht, d. h. er liebt es. **6** Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden scheint folgender zu sein. Während der Frevler Nichts von den göttlichen Gerichten wissen will, getrösten sich die Frommen der göttlichen Gnade. Ein Ausfluss derselben sind Gottes unergründliche Gerichte v. 7, durch welche er den Seinen hilft. — בְּהַשָּׁמַיִם für בַּשָּׁמַיִם Ges. 35 2 Anm. 2. Die Präposition בְּ sagt nicht, dass die Gnade Gottes im Himmel wäre, vielmehr offenbart sie sich auf der Erde; sondern בְּ ist gebraucht wie Gen. 11 4. Das tertium comparationis in der verkürzten Vergleichung ist die unermessliche Höhe. **7** Die von dem Frevler geleugnete Gerechtigkeit Gottes steht so unwandelbar fest wie die von ihm gegründeten Berge, vgl. 111 3, und zu dem Ausdruck הַרְרֵי אֵל 104 16. — Die Gerichte sind die über den Sünder ergehenden Strafgerichte, durch welche den Frommen Rettung zu Teil wird. תהום רבה ist der Weltocean Gen. 7 11. Wie dieser unergründlich ist, so auch Gottes Gerichte. — Die Erwähnung der תהום רבה erinnert den Sänger an die Sintfluth, in welcher die Gnade Gottes nicht nur gegenüber Noah sondern auch gegenüber den mit ihm zusammen geretteten Thieren zu Tage trat. **8** b Das Glied giebt nicht sowohl den Grund als vielmehr die Folge von 8 a an. בני אדם sind nach v. 9 Israeliten. — Zu den Formen יחסיון und ירויון v. 9 vgl. Ges. 75 Anm. 4. **9** Gott ist als freundlicher Wirt gedacht wie 23 5, der in seinem Hause, d. i. im Tempel, ein Gastmahl giebt. Gemeint sind die Opfermahlzeiten bei den שְׁלָמִים genannten Opfern; vgl. Jer. 31 14. Das Fett ist der begehrteste Teil an der Mahlzeit. — Da רָוָה »sich an etwas satt trinken« wie שָׂבַע mit dem Accus. construirt wird, so ist מִן partitiv zu fassen: sie trinken bis zur Sättigung einen Teil des Fettes u. s. w. Dass der Ausdruck bildlich

11 Erhalte deine Gnade denen, die dich kennen,
Und deine Gerechtigkeit den frommen Herzen.
12 Lass nicht den Fuss der Hoffahrt über mich kommen,
Und der Gottlosen Hand lass mich nicht vertreiben
13 Da sind die Übelthäter gefallen,
Gestürzt ohne wieder aufstehn zu können.

37

Der Gottlosen Glück.

1 Von David.
Erhitze dich nicht über die Bösewichter,
Ereifre dich nicht über die Übelthäter,

---

gemeint ist, zeigt 9b. Der Bach ist, da נַחַל den immer fliessenden Fluss bezeichnet, Bild der Fülle. **10** Der Grund weswegen Gott mit Wonnen tränken kann; sie alle haben ihren Ursprung in ihm, der Jer. 2 13. 17 13 selbst Quell lebendigen Wassers heisst. »Leben« ist natürlich im weitesten Sinne zu verstehn, und 10b zeigt, dass in erster Linie an das höhere, geistige Leben gedacht ist. — Das Licht Gottes ist das seines gnadenreich leuchtenden Antlitzes, vgl. 4 7. 89 16. In diesem Glanz verschwindet alle Finsterniss, d. h. im Bewusstsein der göttlichen Gnade weiss des Fromme von keinem Unglück. **11** יְשָׁרֵי־לֵב und יִשְׁרֵי־לֵב bezeichnet die frommen Glieder der Gemeinde, welche v. 12 wieder personificirt als Einzelperson auftritt. **12** Die Hoffart ist Abstractum für die Hoffärtigen und identisch mit den רִשְׁעִים im zweiten Gliede. Sie ist als ein gewaltthätiger Tyrann gedacht, welcher die Demuth in den Staub tritt. — חֲזִיר bezeichnet die Vertreibung aus dem Heimatlande in ein fremdes, also Exilirung II Reg. 21 8. **13** Der Sänger ist im Geiste der Erhörung seines Gebets gewiss und schaut prophetisch den Untergang der Frevler. Damit kehrt der Schluss des Psalms zum Anfang zurück. — שָׁם ist zeitlich zu verstehn. — יִהְיֶה, auf der Ultima zu betonen, ist Pual von הָיָה 35 5.

37

In einer Reihe meist lose aneinander gereihter Sprüche mahnt der Dichter, das Glück der Frevler, das doch nur von kurzer Dauer ist, nicht zu beneiden; denn nur die Rechtschaffenheit hat dauerndes Wohlergehn im Gefolge.

Der Psalm ist alphabetisch angelegt in der Weise, dass meistens zwei zweigliedrige Verse auf einen Buchstaben kommen, auf ר, ב und פ jedoch nur ein dreigliedriger. Die ע-Strophe fehlt im jetzigen Text, lässt sich aber aus den LXX noch wiederherstellen, s. zu v. 28; auch bei der ר-Strophe ist eine kleine Correctur notwendig. Eine Folge der alphabetischen Anordnung ist es, dass ein strenger Gedankenfortschritt im Psalm fehlt: treffend vergleicht ihn Amyrald mit einem Blumenstrauss oder mit Perlen, die auf einen und denselben Faden gezogen ein Geschmeide bilden.

Auch in diesem Psalm handelt es sich nicht um die Schicksale des Einzelnen, sondern um den grossen Gegensatz der Frommen und Gottlosen in Israel. Den Frommen wird nachdrücklich (s. v. 9) der dauernde Besitz des Landes verheissen; die jetzige Herrschaft der Frevler dagegen wird ein baldiges und schreckliches Ende nehmen. Der Psalm ist einerseits verwandt mit dem ersten, andrerseits mit 49 und 73; jedoch wird besonders in dem letzteren das Problem des Glückes der Frevler tiefer erfasst und vollständiger gelöst.

Der Psalm enthält zahlreiche Anklänge an die Proverbien, Hiob und andre Psalmen; vgl. v. 1 mit Prv. 24 19. v. 4 mit Job. 27 10. v. 5 mit Ps. 22 9. 32. v. 6 mit Job. 11 17.

2 Denn wie das Gras werden sie schnell welk,
Und wie grünes Kraut vertrocknen sie.
3 Vertraue auf Jahve und thue Gutes,
So wirst du im Lande wohnen und in Sicherheit weiden.
4 Und habe deine Freude an Jahve,
So wird er dir deines Herzens Wünsche gewähren.
5 Stell deinen Weg Jahve anheim
Und vertraue auf ihn; Er wird es machen,
6 Und wird deine Gerechtigkeit wie das Licht aufgehn lassen,
Und dein Recht wie den Mittag.
7 Sei Stille vor Jahve und harre auf ihn.
Erhitze dich nicht über den, dem es gut geht,
Über einen Mann, der Ränke übt.
8 Steh ab vom Zorn und lass den Grimm,
Erhitze dich nicht, wobei du nur übel thust.

---

v. 10. 36 mit Job. 8 18. v. 13 mit Ps. 2 4. v. 23 mit Prv. 20 24. v. 34 mit Ps. 91 8. Er kann daher erst in der späteren nachexilischen Zeit entstanden sein.

1 Die Warnung will nicht sagen, dass man sich über das Treiben der Bösen keine Sorge machen solle, sondern dass man sich durch ihr äusseres Glück nicht zur Unzufriedenheit mit der göttlichen Weltregierung hinreissen lassen möge, vgl. 73 3. Der Vers findet sich fast gleichlautend Prv. 24 19, von wo er im Psalm entlehnt ist. — תִּתְחַר ist apokopirtes Imperf. Hithp. von חָרָה. Das Hithpael findet sich nur in diesem Psalm v. 1. 7. 8 und Prv. 24 19. — 1 b klingt an Prv. 3 31. 24 1 an. 2 Der Grund, weswegen ein solches Ereifern unnöthig ist; die Herrlichkeit der Frevler schwindet schnell dahin. — מְהֵרָה ist adverbiell gebraucht wie בִּמְהֵרָה Koh. 4 12. — יִמָּלוּ LXX *ἀποξηρανθήσονται* ist intransitives Imperf. Qal von מָלַל Ewald 193 c, vgl. Ps. 90 6. Es ist Synonym des folgenden נָבַל 1 3. 3 Der Imperativ שְׁכָן־אֶרֶץ hat, nach v. 9. 11. 22. 27. 29 zu schliessen, hier nicht den Sinn einer Aufforderung (Luther), sondern ist verheissend, vgl. Ges. 110 2; ebenso ist dann רְעֵה zu fassen. Als Bedeutung dieses Verbs ist mit den alten Übersetzungen »weiden« festzuhalten. Als Object ergänzt sich aus dem Vorhergehenden leicht das Land, welches als eine fruchtbare Trift gedacht ist, vgl. Ez. 34 14. 18. 19. אֱמוּנָה »Sicherheit« wie Jes. 33 6. Bereits Sym. fasst das Wort adverbiell auf (*καὶ ποιμαίνου διηνεκῶς*); genauer ist es als adverbialer Accus. nach Ges. 118 5 zu fassen. 4 Die Aufforderung sich Jahves zu freun, ist die positive Ergänzung zu der Warnung v. 1, über die göttliche Weltregierung nicht zu murren. 5 גּוֹל ungenau für גֹּל; über den Ausdruck vgl. zu 22 9. Der Weg ist das Lebensschicksal. 6 הוֹצִיא vom Aufgehnlassen der Sonne, vgl. Jer. 51 10. אוֹר ist die Sonne Hab. 3 4. Job. 31 26 al. Zur Zeit da die Gottlosen gedeihn und blühn ist das Recht und die Gerechtigkeit der Frommen gleichsam in Dunkel und Nacht verhüllt. — Statt מִשְׁפָּטֶךָ lesen viele Handschriften מִשְׁפָּטֶיךָ, was nur Plural sein kann, der aber nicht in den Zusammenhang passt. Die erstere Form ist als Pausalform bei Rebia mugrasch anzusehn. 7 Die ד-Strophe besteht nicht wie die meisten übrigen aus zwei Versen, sondern nur aus einem, der aber dreigliedrig ist. דּוֹם ungenau für דֹּם vgl. v. 5, mit לְ verbunden wie 62 6. Die Construction ist prägnant für: »sei stille, zu Gott hingewandt und auf ihn harrend«. — Das Hithpolel von חוּל in der Bedeutung »harren« nur hier. Unrichtig LXX (Sym.) *ἱκέτευσον αὐτόν*. Aq. *ἀποκαραδόκει αὐτόν*, Hier. *expecta eum*. 8 חֶרֶף apokopirter Imperat. Hifil (הַרְפֵּה) s. Ges. 75 Anm. 16. — Der Inf. mit לְ: לְהָרֵעַ ist zu erklären nach Ges. 114 2 Anm. 4. Das beschränkende אַךְ sagt aus, dass durch solches Ereifern Nichts erreicht wird als Ver-

9 Denn die Bösewichter werden ausgerottet werden,
Die aber auf Jahve hoffen, die werden das Land besitzen.
10 Und nur noch ein Kleines, so giebt's keinen Gottlosen mehr,
Du blickst auf seine Stätte und er ist nicht mehr da.
11 Und die Dulder werden das Land besitzen
Und an der Fülle des Friedens ihre Freude haben.
12 Der Gottlose sinnt Arges gegen den Gerechten
Und fletscht seine Zähne wider ihn;
13 Der Herr lacht seiner,
Denn er sieht, dass sein Tag kommt.
14 Die Gottlosen zücken das Schwert
Und spannen ihren Bogen,
Den Elenden und Armen zu fällen,
Zu würgen, die graden Weges gehn.
15 Ihr Schwert wird dringen in ihr eignes Herz,
Und ihre Bogen werden zerbrochen.
16 Besser das Wenige des Gerechten
Als die Menge vieler Gottlosen;
17 Denn der Gottlosen Arme werden zerbrochen,
Aber die Gerechten stützt Jahve.
18 Jahve kennt die Tage der Frommen,
Und ihr Besitzthum dauert in Ewigkeit;
19 Sie werden in böser Zeit nicht zu Schanden,
Und in den Tagen der Hungersnoth werden sie satt.
20 Denn die Gottlosen gehn zu Grunde,
Und die Feinde Jahves sind wie die Pracht der Auen,
Sie schwinden hin in Rauch, schwinden hin.

---

sündigung; vgl. zum Gedanken 39 2. **9** Wiederum der Grund, weswegen man sich nicht ereifern soll. — וְיְהוָה mit starker Betonung im Gegensatz zu den Gottlosen, welche jetzt das Land und die Herrschaft inne haben. Dieser Gedanke wird im Psalm nicht weniger als fünf Mal hervorgehoben (v. 11. 22. 29. 34); vgl. 25 13. **13** Zur ersten Hälfte vgl. 2 4. — Der Tag des Gottlosen ist der יוֹם נָקְמָה Ob. 12. **14** Statt יִשְׁרֵי־דֶרֶךְ haben 18 Hss. und LXX יִשְׁרֵי־לֵב wie 7 11. Hier. *rectos corde in via* hat beide Lesarten neben einander. **15** Das Beginnen der Frevler schlägt ihnen selbst zum Verderben aus, vgl. 7 15ff. — קַשְׁתוֹתָם mit Dagesch forte dirimens Ges. 20 2b. **16** ל in לְצַדִּיק dient zur Umschreibung des Genetivs Ges. 129. — הֲמוֹן von der Menge des Reichthums wie Koh. 5 9. Krochmal schlägt vor בֲּהוֹן. **17** Die Arme sind Symbol der Macht 10 15. **18** »Kennen« in der Bedeutung »Fürsorge tragen« wie 1 16. Die Tage sind Bezeichnung des Lebens und des Lebensgeschickes. LXX haben *τὰς ὁδοὺς* wie 1 6, Hier. *diem*. **20** Die כ-Strophe besteht wieder aus einem dreigliedrigen Verse. Es ist nicht ganz klar, worauf sich die Partikel כִּי bezieht. Der Dichter scheint sagen zu wollen, dass die Gerechten auch in der Noth nicht zu Schanden werden, weil ihre Gegner, die Gottlosen zu Grunde gehn und jenen Nichts mehr anhaben können. Der etwas auffallende Gebrauch der Partikel erklärt sich wohl daraus, dass dem Dichter eben kein besseres mit כ anfangendes Wort einfiel. — יְקַר stat. constr. von יָקָר, hier als substantivirtes Adjectiv gebraucht. Gemeint sind die bunten Wiesenblumen, vgl. v. 2. כָּרִים erkennen die Alten in der Bedeutung »Aue« nicht an. Aq.

21 Der Gottlose borgt und bezahlt nicht,
Der Gerechte aber übt Mitleid und giebt.
22 Denn seine Gesegneten werden das Land besitzen,
Und die von ihm Verfluchten werden ausgerottet.
23 Von Jahve her werden eines Mannes Schritte gefestigt,
Wenn er an seinem Wege gefallen hat;
24 Wenn er fällt, so wird er nicht hingestreckt,
Denn Jahve hält seine Hand.
25 Ich bin jung gewesen und alt geworden,
Und habe den Gerechten nicht verlassen gesehn
Noch seinen Samen Brot suchen.
26 Allezeit übt er Mitleid und leiht,
Und sein Same gereicht zum Segen.
27 Halte dich fern vom Bösen und thue Gutes,
So wirst du in Ewigkeit wohnen.
28 Denn Jahve liebt das Recht
Und verlässt seine Heiligen nicht,
† Die Ungerechten werden auf ewig vertilgt*,
Und der Same der Gottlosen wird ausgerottet.

Syr. Targ. verstehn das Wort als »Lämmer«; Sym. Hier. *gloriantes ut monocerotes* denken an den רְאֵמִים = רְאֵם Job 39 9. Die in der Übersetzung gegebene Bedeutung ist aber durch 65 14. Jes. 30 28 doch wohl gesichert, wenn der Ursprung des Wortes auch dunkel ist. — Für בעשן lesen manche hebr. Hss. LXX Syr. Hier. בָּעָשָׁן wie Jes. 51 6. In der vom Targum bezeugten massoretischen Lesart ist ב das sogenannte Beth essentiae Ges. 119 3b. — Das erste כָּלָה ist durch den Conjunctivus Tarcha mit בָּעָשָׁן verbunden, weswegen בָּ in den besten Ausgaben kein Dagesch hat. Munach unter בָּעָשָׁן steht nach Delitzsch für den Trenner Mugrasch; בעשן ist also nach der Massora mit dem ersten כלו zu verbinden. Dagegen Hier. *consumentur sicut fumus consumitur*. Das zweite כָּלָה hat in der Pausa den Ton zurückgezogen Ges. 75 Anm. 1. **21** Die Noth des Gottlosen ist so gross, dass er nicht einmal das Erborgte zurückzahlen kann, während der Gerechte so reichlich hat, dass er barmherzig an Andere austeilen kann. V. **22** nennt dann den Grund eines solch' reichen Segens und fügt als Gegenbild zu demselben das Schicksal der Gottlosen hinzu. **23** Das Pulal כּוֹנָנוּ ist Passiv zu dem activen כּוֹנֵן 40 3. מִן bezeichnet den Ausgangspunct Ges. 121 3. Das erste Versglied findet sich wörtlich Prv. 20 24 wieder, nur dass hier das Verb כונני fehlt; vgl. auch Jer. 10 23. In der Stelle der Proverbien bezeichnet גֶּבֶר allgemein den Mann ohne Rücksicht auf dessen sittlichen Charakter; im Psalm ist der Fromme gemeint. Dies anzudeuten dient das zweite Versglied. Die Worte וּדרכו יחפץ können nicht eine Parallelaussage zu 23a enthalten: »und an seinem Weg hat er (nämlich Gott) Gefallen«; denn abgesehn davon, dass dieser Gedanke so allgemein ausgedrückt nicht zutreffend ist, handelt es sich hier um das was Jahve für den Mann t h u t, nicht um seine Schätzung desselben. Vielmehr sind die Worte וּדרכו יחפץ eine Erläuterung oder Beschränkung des גֶּבֶר. Wörtlich wäre zu übersetzen: »und zwar desjenigen, an dessen Wege er Gefallen hat«. Der Satz ist ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר Ges. 155 2b 3. Die Copula Waw ist erklärend (Waw explicativum) Ges. 154 Fussnote b. — Über die Form יֻחָזֵק von חָזַק neben dem gewöhnlichen יֵחָזֵק vgl. Ges. 29 c. **24** Er fällt nicht der ganzen Länge nach (טִלֹּא קוֹמָתוֹ, I Sam. 28 20) hin, sondern Jahve hält ihn im Falle auf, indem er ihn stützt und ihm so einen Halt giebt. **26** לברכה übersetzt Hier. *in benedictione*; dagegen LXX εἰς

29 Die Gerechten werden das Land besitzen
Und für immer darin wohnen.
30 Der Mund des Gerechten spricht Weisheit,
Und seine Zunge redet Recht.
31 Das Gesetz seines Gottes ist in seinem Herzen,
Seine Schritte wanken nicht.
32 Der Gottlose lauert auf den Gerechten
Und sucht ihn zu tödten.
33 [Aber] Jahve überlässt ihn nicht seiner Hand
Und verurteilt ihn nicht, wenn man mit ihm rechtet.
34 Hoffe auf Jahve und beachte seinen Weg,
So wird er dich erhöhn, das Land zu besitzen;
Bei der Ausrottung der Gottlosen siehst du zu.
35 Ich sah einen Gottlosen trotzend
Und sich spreizen wie die †Ceder des Libanon*;
36 Und †ich* ging vorüber, und sieh, er war nicht mehr da,
Ich suchte ihn, aber er war nicht zu finden.
37 Beachte den Frommen und sieh den Rechtschaffenen,
Dass ein Mann des Friedens Nachkommenschaft hat.

εὐλογίαν, also: er gereicht Andern zum Segen. Nach dem Parallelismus ist diese Auffassung vorzuziehn. **27** Der Imperativ ושכן wie v. 3. **28** Der Vers ist doppelt so lang als die übrigen, dagegen fehlt die ע-Strophe; beides in Folge einer leichten Textescorruption, welche sich mit Hülfe der LXX mit Sicherheit heben lässt. LXX haben im Cod. Vat. für לעולם נשמרו εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται· ἄμωμοι ἐκδικηθήσονται. Statt der beiden letzten Worte haben der erste Corrector des Sinaiticus, ferner Cod. Alex. und andre gute Hss. das gewiss ursprüngliche ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται. Die so wiederhergestellte Übersetzung der LXX giebt zwei verschiedene hebräische Lesarten wieder: εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται entspricht dem massoretischen Text לעולם נשמרו. Neben dieser als Correctur nach dem Hebräer anzusehenden Übersetzung drücken die Worte ἄνομοι δὲ ἐκδιωχθήσονται eine zweite und zwar die ursprünglichere Lesart des Hebräers aus, welche lautete וְעַוְלִים נִשְׁמָדוּ. Zu dem Verb vgl. v. 38. Da das so gewonnene Versglied im Verhältniss zu dem folgenden auffallend kurz ist, so wird man vielleicht anzunehmen haben, dass der ursprüngliche Text lautete וְעַוְלִים לְעוֹלָם נִשְׁמָדוּ. **31** Das zweite Glied enthält die Folge des ersten; der 31a Genannte wird im Glück nicht wanken, vgl. 18 37. 26 1. Das Verb תמעד steht im Singular fem. gen. vor dem Plural אשריו nach Ges 145 4. **33** יַרְשִׁיעֶנּוּ der Gegensatz von יַצְדִּיקֶנּוּ »freisprechen«, beides termini technici im hebräischen Processverfahren. V. 32 zeigt, dass es sich nicht um göttliches sondern um menschliches Gericht handelt. **34** Die ק-Strophe besteht wieder aus einem dreigliedrigen Verse. **35** ערץ und ומתערה ist nicht Apposition sondern Zustandsbezeichnung Ges. 156 2. — ארזי לבנון übersetzt Hier. nach Aq. *sicut indigenam virentem*, was nach Sym. und Neueren ein grüner unverpflanzter Baum sein soll. Aber dass ein solcher Baum »ein Eingeborener« genannt sein sollte, ist kaum denkbar. LXX haben ὡς τὰς κέδρους τοῦ Λιβάνου, und ebenso Syr. bei Aphraätes d. i. כְּאַרְזֵי הַלְּבָנוֹן, was zweifelsohne die ursprüngliche Lesart ist, vgl. Hos. 14 6. **36** Statt der Texteslesart וירבר »er ging vorüber« d. i. »er verschwand«, welche bei dem folgenden ואבקשהו mindestens auffallend ist, wird mit LXX Hier. Syr. וְאֶעְבֹּר zu lesen sein, vgl. v. 10. Job. 5 3. Prv. 24 30. Sym. Targ. haben die massoretische Lesart. **37** Der Dichter will sagen: achte auf das Schicksal des Frommen. Die Construction ist

38 Aber die Sünder werden allzumal vertilgt,
Der Gottlosen Nachkommenschaft wird ausgerottet.
39 †* Die Hülfe der Gerechten kömmt von Jahve,
Ihrer Schutzwehr zur Zeit der Noth;
40 Und Jahve steht ihnen bei und rettet sie,
Rettet sie vor den Gottlosen und hilft ihnen,
Weil sie in ihm sich bergen.

38

Bussgebet.

1 Ein Psalm von David, bei der Darbringung der Askara.
2 O Jahve, strafe mich nicht in deinem Zorn
Und züchtige mich [nicht] in deinem Grimm!
3 Denn deine Pfeile haben mich getroffen,
Und deine Hand drückt mich nieder.

---

die sogenannte Antiptosis, wonach das Subject des Nebensatzes (37 b) als Object in den Hauptsatz herübergenommen wird, wie Gen. 1 3. — Der Mann des Friedens (41 10) ist Bezeichnung des Frommen im Gegensatz zu dem friedenhassenden Gottlosen 120 6. 7. — אחרית fassen die Versionen als (glückliche) Zukunft; nach dem Parallelismus v. 38 ist es die Nachkommenschaft = זֶרַע (wie 109 13), welche einen wesentlichen Bestandteil des Glücks ausmacht. **39** Die ר-Strophe; die Copula vor תשועת muss getilgt werden; sie fehlte noch in der Vorlage des Hieronymus und in zwei Codd. Kennic. **40** Die Wortfülle und nachdrückliche Wiederholung dient der Verstärkung und nachdrücklichen Hervorhebung.

38

Der Sänger seufzt unter dem göttlichen Zorn. Er leidet an schwerer Erkrankung, die eine Folge seiner Sünde ist. Er ist ein Aussätziger, dessen Wunden eitern und stinken, und vor dem alle Welt scheu zurückweicht. Andrerseits stellen Feinde ihm nach und sinnen Böses gegen ihn; sie verfolgen ihn, weil er dem Guten nachjagt. Er aber erträgt Alles in stummer Geduld und stellt seine Sache Gott anheim, der ihm helfen wird.

Spräche der Sänger nur in seinem eignen Namen und wäre die Krankheit, über die er klagt, im eigentlichen Sinne zu verstehn, so wäre schwer verständlich, wie ein dem Tode naher aus der menschlichen Gesellschaft ausgeschlossener Aussätziger der Zielpunct grausamster feindlicher Anschläge sein könnte. Die Krankheit ist wie in Ps. 6, dessen Nachbildung der vorliegende ist, ein Bild schwerster Leiden, und der von Wunden bedeckte Leib ist der des personificirten Israel wie Jes. 1 6, vgl. zu v. 4. Israel seufzt unter der Last seiner Sünden und deren Strafe, und doch weiss es zugleich, dass es dem Guten nachjagt und dass es deswegen verfolgt wird v. 20. Die durch den ganzen Psalm durchgeführte Personification hat ihr genaues Analogon an Thr. 3. Bereits das Targum deutet ihn auf Israel. Er ist später als Ps. 6, dessen Anfang er aufnimmt v. 2. Die Lage, aus der heraus er gedichtet ist, scheint eine noch traurigere zu sein als dort; denn zu der vollen Höhe freudiger Glaubenszuversicht, welche 6 9 f. ausgesprochen ist, vermag sich der Sänger von Ps. 38 nicht zu erheben. Andrerseits bildet seine demüthige Ergebung und Geduld einen schönen Hintergrund zu der flehentlichen Bitte um Hülfe, in welche er sein Lied ausklingen lässt. Aus der Zeit des Exils würde sich Inhalt und Ton des Psalms gut erklären.

2 Fast buchstäblich gleichlautend mit 6 2. Im zweiten Gliede wirkt בְּ aus dem

4 Nichts ist gesund an meinem Leibe durch deinen Groll,
Kein Friede ist in meinen Gebeinen durch meine Sünde.
5 Denn meine Verschuldungen gehn über mein Haupt,
Wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer.
6 Meine Wunden stinken, eitern
Um meiner Thorheit willen;
7 Ich bin gebeugt, gekrümmt so sehr;
Den ganzen Tag gehe ich in Trauer einher.
8 Denn meine Lenden sind angefüllt mit Schmach,
Und Nichts ist gesund an meinem Leibe.
9 Ich bin erstarrt und zerschlagen so sehr,
Ich schreie lauter als †der Löwe* brüllt.
10 O Herr, vor dir ist all' mein Verlangen,
Und mein Seufzen ist dir nicht verborgen.
11 Mein Herz pocht stürmisch, meine Kraft hat mich verlassen,
Und auch meiner Augen Licht ist nicht bei mir.
12 Meine Lieben und Freunde treten zurück vor meiner Plage,
Und meine Nächsten stehn ferne.
13 Und die mir nach dem Leben trachten legen Schlingen,
Und die mein Unglück wollen, reden Verderben,
Und Trug sinnen sie den ganzen Tag.
14 Ich aber, wie ein Tauber, höre es nicht,
Und wie ein Stummer, der seinen Mund nicht öffnet.

---

ersten noch fort. **3** Das Verwundetsein durch Gottes Pfeile ist ein Bild für Krankheit. vgl. Job. 6 4. 16 13. נחתו ist Nifal; eigentlich: sie haben sich in mich gesenkt. LXX Hier. *infixae sunt mihi.* — Die strafende Hand Gottes ist herabgefahren auf den Sänger und drückt ihn nieder, vgl. 32 4. **4** Die Ausdrücke hier und v. 6. 8. erinnern an die Beschreibung des todtkranken Israel bei Jes. 1 6. **5** Die Verschuldungen sind vorgestellt als Fluthen, die über dem Haupt zusammenschlagen, vgl. 69 3. 16. **6** Die Thorheit ist Synonym der Sünde 69 6, vgl. 14 1. **8** נִקְלֶה verstehn LXX Aq. Sym. Hier. (*ignominia*) wie Jes. 3 5. Die Bedeutung »Brand« hat das Wort nicht, sondern neben der ebengenannten nur die »Gedörrtes«, was jedoch nicht passt. Man wird bei der von den Alten gegebenen Deutung stehn bleiben müssen; der Dichter geht unvermittelt von dem Bild in die Sache selbst über. **9** Die Texteslesart מנהמת לבי wäre zu erklären »vor Gestöhn meines Herzens«. Aber dass der Sänger in Folge des Gestöhns seines Herzens schreit ist gewiss ein sehr unnatürlicher Ausdruck. Mit Hitz. Olsh. wird לָבִיא zu lesen sein, wobei das מִן comparativisch zu fassen ist. Das א fiel versehentlich aus, weil das folgende Wort mit demselben Buchstaben anfing. **11** גַּם־הֵם ist durch Rebia mugrasch eng mit עיני verbunden; genau wäre zu übersetzen *et ipsorum.* In Folge der Krankheit ist auch das Augenlicht geschwunden. **12** נֶגַע übersetzt Hier. richtig *lepra*, vgl. v. 6. Lev. 13 3. Von einem Aussätzigen hält man sich fern, vgl. Job. 19 13 ff. Ferner vgl. Ps. 31 12. Thr. 1 2. Jer. 30 14. — **13** Das zweite Glied von v. 12 hält Delitzsch für eine Glosse oder Variante zu 12a, da es in den durchaus tetrastichisch gehaltenen Psalm ein Pentastich bringt. מִנֶּגֶד = מֵרָחֹק II Reg. 2 7. Aber 13a bildet keinen Parallelismus zu 12a; daher wird vielmehr 13b zu streichen sein. **14f** Alle jene Unbilden erträgt der Sänger in s ummer Ergebung ohne Widerrede zu erheben, denn er weiss, dass sein Gott ihm helfen wird. Die Schilderung erinnert an die Beschreibung des leidenden Knechtes Jahves Jes 53 7. — לא יפתח פיו ist

15 Und so bin ich wie ein Mann, der nicht hört,
Und in dessen Mund keine Widerrede.
16 Denn auf dich, Jahve, harre ich;
Du wirst erhören, Herr, mein Gott,
17 Wenn ich spreche: »Mögen sie nicht über mich frohlocken,
Beim Wanken meines Fusses über mich triumphiren«.
18 Denn ich bin zum Falle fertig,
Und mein Schmerz ist immer vor mir;
19 Denn ich bekenne meine Schuld,
Ich gräme mich um meine Sünde.
20 Und die mich †ohne Ursach* befehden sind zahlreich,
Viel sind derer, die mich grundlos hassen,
21 Und die mir Böses für Gutes thun,
Mich anfeinden, weil ich dem Guten nachjage.
22 †Sie haben mich einsam hingeworfen wie einen verabscheuten Leichnam*.
Verlass mich nicht Jahve,
Mein Gott, sei nicht ferne von mir;
23 Eile mir zur Hülfe, o Herr, mein Heil.

---

ein Relativsatz. Für 14b ist das Hauptverb »ich verstummte« per zeugma aus לֹא אשמע zu entnehmen. Hier. Syr. übersetzen *non aperiebam os meum* nach 39 10. Aber LXX Targ. bestätigen den massoretischen Text. **17** כִּי ist hier Zeitpartikel; das Perf. אמַרְתִּי nach Ges. 164 2 Anm. 1. — 17b fassen LXX Sym. als selbständigen Satz auf: »beim Wanken . . . . thaten sie gross wider mich«. Natürlicher ist es, mit Hier. הִגְדִּילוּ noch von פֶּן abhängen zu lassen. Das Perf. nach פֶּן wie II Sam. 20 6. II Reg. 2 16. **18** Mit כִּי begründet der Dichter den Ausdruck במוט רגלי; er muss vom Wanken seiner Füsse sprechen, denn schon ist er dem Sturze d. i. dem völligen Untergange nahe. — צֶלַע wie 35 15. **19** Hier scheint כִּי den Erkenntnissgrund für 19b einzuführen; daraus, dass der Sänger seine Sünde bekennt, ist ersichtlich, dass er fortwährend unter dem (Sünden)-Schmerz leidet. **20** חַיִּים von den alten Uebersetzungen bereits vorgefunden, kann nicht Adjectiv zu אֹיְבַי zu sein, »meine lebenden Feinde«, da es dann den Artikel haben müsste; und ebensowenig Prädikat, »meine Feinde sind lebendig und stark«, da in diesem Fall fortgefahren sein würde יַעֲצוּמִים. Das Parallelglied zeigt, dass Houbigants Conjectur חִנָּם das Richtige getroffen hat, vgl. 35 19. 69 5. — In v. 21 wirkt das Prädikat רַבּוּ noch fort; das Participium ומשלמי wird 21b durch den Relativsatz ישׂטנוני [אֲשֶׁר] fortgeführt. — Statt der gewöhnlichen vom Qere gebotenen Form רָדְפִי hat das Kethib die seltenere רְדוֹפִי Ges. 61 1 Anm. 1. — Zu Anfang des **21.** Verses haben der hexaplarische Syrer und mehrere LXX Handschriften folgenden Zusatz (mit einigen Varianten) *καὶ ἀπέρριψάν με τὸν ἀγαπητόν ὡσεὶ νεκρὸν ἐβδελυγμένον* d. i. הִשְׁלִיכוּנִי יָחִיד כְּפֶגֶר נִתְעָב. Für *ἀγαπητός* = יָחִיד vgl. Gen. 22 2. 12 16. Jdc. 11 34. Jer. 6 26. Am. 8 10. Zch. 12 10. Da jener Satz im alten Testament nicht vorkommt und nicht ersichtlich ist, woher er in die LXX gekommen sein sollte, so ist es als ursprünglich anzusehn. Die Worte eignen sich ebensosehr für einen Aussätzigen, vgl. v. 12, wie sie einen treffenden Gegensatz zu 22b bilden; endlich wird erst durch sie das Tetrastich vollständig. יָחִיד, von LXX misverstanden, hat natürlich dieselbe Bedeutung wie 25 16. Das Ausfallen des Satzes in den meisten Handschriften der LXX erklärt sich aus Correctur nach dem massoretischen Text; jedoch findet er sich auch in dem trefflichen dem 6. Jahrh. angehörigen Psalterium Graeco-Latinum Veronense, und Theodoret fand ihn vor.

39

Gebet um Ergebung und Hülfe.

1 Dem Vorspieler, von Jeduthun; ein Psalm von David.
2 Ich sprach: ich will meinen Wandel hüten,
Dass ich nicht sündige mit meiner Zunge;
Ich will meinem Mund einen Zaum †anlegen*,
So lange der Gottlose noch vor mir steht.
3 Ich verstummte in Stille, ich schwieg von Allem,
Aber mein Schmerz wurde aufgerührt.
4 Mein Herz entbrannte in meiner Brust,
Wenn ich daran dachte schlug die Flamme empor;
Da habe ich geredet mit meiner Zunge. —

39

In tiefer Noth und schwerer Anfechtung hat der Sänger doch versucht, die Klage zu unterdrücken, um den gottlosen Feinden keinen Anlass zum Spott und Hohn zu geben. Aber der gewaltsam unterdrückte Schmerz ist um so mächtiger hervorgebrochen. Nun wendet er sich an seinen Gott, auf den allein er hoffen kann. Möge Er ihn demüthige Ergebung lehren; möge er aber auch helfen, bevor es zu spät ist. — Vom Glück der Gottlosen handelt der Sänger nicht; er klagt nur über das Leid der Frommen.

Der Psalm ist jünger als Hiob (s. zu v. 14) und älter als die Chronik (s. zu v. 13). Das Ich in v. 13 setzt der Chroniker in Wir um. Die nahe Verwandtschaft mit Ps. 38 (vgl. v. 3. 10 mit 38 14. 15; v. 8 mit 38 16; v. 11 mit 38 3) macht es wahrscheinlich, dass es sich auch im vorliegenden Psalm nicht um persönliche sondern um nationale Leiden handelt. Jedenfalls konnte unter dem heidnischen Druck und Hohn der exilischen und nachexilischen Zeit jeder fromme Israelit so beten wie der Sänger des Psalms.

2—4 Der Dichter erzählt, wie er sich bemüht habe, nicht in ungehörige Worte über sein trauriges Geschick auszubrechen. In Gegenwart der Gottlosen darf der Fromme über seinen Gott nicht klagen, denn dadurch würde nur der Spott jener herausgefordert werden. So hat er denn wirklich eine zeitlang seinen Unmuth unterdrückt. Aber die gewaltsam zurückgehaltene Gluth brach bald in um so helleren Flammen hervor, er hat geredet, d. h. er hat seinem Gram und Unwillen über das, was er erdulden muss, freien Lauf gelassen. 2 אמרתי geht, wie das Folgende zeigt, auf die Vergangenheit. — Mit seiner Zunge vergehn würde sich der Sänger, wenn er murrte und gottlose Reden führte. — Statt des zweiten אֶשְׁמְרָה erwartet man אָשִׂימָה (II Reg. 19 28), was LXX durch ihr ἐθέμην auszudrücken scheinen. Wenn der Text richtig ist, so muss man eine Vermischung zweier Constructionen annehmen: »ich will . . . anlegen und ihn hüten«. 3 דומיה ist ein adverbialer Accusativ. — מִטּוֹב hält Hitzig wahrscheinlich mit Recht für eine Abkürzung der Formel מטוב עד רע Gen. 31 24. Eine ähnliche Erscheinung lag 15 4 vor. Andere erklären: »fern vom Glück«. — נעכר übersetzen LXX dem Sinne nach richtig ἀνεκαινίσθη; die zeitweilige Ruhe und Klarheit des Gemüths wurde bald wieder getrübt. עכר wird im Arabischen vom getrübten Wasser gebraucht. 4 Die unmuthsvollen Äusserungen, welche dem Sänger entfahren sind, führt er nicht an; denn die Worte v. 5—7 verrathen Nichts von dem Sturm und der Gluth eines mit Gott hadernden Herzens, sondern sind die wehmüthige Klage der Resignation. Hinter v. 4 fällt eine längere Pause. Der Sänger hat seinem Unwillen freien Lauf gelassen, aber den Seelenfrieden hat er nicht gefunden, und zugleich ist ihm zum Bewusstsein gekommen, wie vermessen sein Beginnen war. Daher wendet er sich wieder an seinen Gott mit der Bitte, Er möge ihn stille Ergebung lehren, und zwar dadurch, dass er sich seiner Nichtigkeit Gott gegenüber

5 Lass mich, o Jahve, mein Ende erkennen,
Und was das Mass meiner Tage ist;
Lass mich erkennen, wie vergänglich ich bin.
6 Ja [wenige] Spannen lang hast du meine Tage gemacht,
Und meine Dauer ist wie Nichts vor dir;
†Als ein Hauch* nur steht ein jeder Mensch da. Sela.
7 Als ein Schemen nur wandelt der Mann,
Ein Hauch nur ihr Lärmen;
Man häuft auf und weiss nicht, wer es bekommt. —
8 Und nun, worauf harre ich, Herr?
Mein Hoffen steht auf dich.
9 Errette mich von allen meinen Sünden,
Zum Spott des Thoren mach mich nicht.
10 Ich bin verstummt, thue den Mund nicht auf,
Denn du hast es gethan,
11 Nimm von mir deine Plage;
Durch die Anfeindung deiner Hand gehe ich zu Grunde.

---

bewusst wird, dass er erkennt, wie wenig er, der vergängliche Mensch, ein Recht hat, mit dem Ewigen zu hadern; vgl. 90 12 und Job. 38 1 ff. 5 »Mein Ende«, d. h. wie bald dasselbe eintreten wird. — חֶדֶל wie gering. 6 Der Dichter beantwortet sich die Frage selbst; er weiss nur zu gut, wie kurz sein Leben ist. טְפָחוֹת eigentlich Handbreiten. — נֶגֶד in deinen Augen Jes. 40 17. vgl. Ps. 90 4. — Das erste אַךְ wird von den Auslegern als »lauter (Hauch)« erklärt, ist aber nach dem vorhergehenden אַךְ überflüssig und fehlt in dem Refrain v. 12. נִצָּב fassen die Meisten als Apposition zu אָדָם »Nur [oder: ja] lauter Hauch ist der Mensch, der stehende«. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass diese Ausdrucksweise sehr auffallend ist. Der Syrer übersetzt: »weil alle Menschen wie ein Hauch dastehn«. Der Dichter schrieb wohl אַךְ לְהֶבֶל כָּל־אָדָם נִצָּב. Die Verderbniss entstand durch Dittographie des כ von אך. Nun ist נצב Prädikat zu כל אדם, wie v. 7 יתהלך zu איש. Die Präposition לְ bezeichnet den Zustand, in welchem der Mensch sich befindet; vgl. Num. 22 22 וַיִּתְיַצַּב מַלְאַךְ יהוה לְשָׂטָן לוֹ »der Engel Jahves trat ihm entgegen als Widersacher«. Mehr Beispiele bei Giesebrecht, Die Präposition Lamed S. 54. In v. 7 entspricht diesem לְ das בְּ (Beth essentiae) in בצלם. 7 צֶלֶם ist ein wesenloses Bild; vgl. 73 20, wo es mit Traum im Parallelismus steht. — הֶבֶל ist ein adverbieller Accusativ zu יהמיון. Zu letzterer Form vgl. Ges. 75 Anm. 4. — צבר vom Aufhäufen der Schätze Job. 27 16. אסף vom Einraffen der Beute Jes. 33 3. Das Suffix in אֹסְפָם geht auf die sich von selbst verstehenden Schätze. 8 ועתה hat logischen, nicht zeitlichen Sinn: *quae cum ita sint.* Bei der Nichtigkeit alles Menschenlebens bleibt dem Sänger Nichts anders übrig, als sich doch wieder Gott zuzuwenden und ihm v. 9 die Bitte um Erlösung aus seiner Noth vorzutragen. Die Sünden haben ihn in ihrer Gewalt, insofern er die Strafe für seine Sünden trägt, vgl. Job. 8 4. Von diesen Strafen bittet er errettet zu werden. — Der Thor ist derselbe wie der נָבָל v. 2 und ebenfalls collectivisch zu verstehn. Die gottlosen Thoren würden, wenn der Sänger nicht errettet würde, ihn schmähen und mit seinem Gottvertraun verhöhnen. 10 Der Hinblick auf den Frevler hatte die Klage nur für einen Augenblick verstummen gemacht, um sie bald nur um so lauter wieder hervorbrechen zu lassen v. 3. 4. Der Aufblick zu Gott hat dem Sänger die wahre Seelenruhe gegeben, welche in dem Bewusstsein gegründet ist, dass sein Leiden Gottes Fügung ist, vgl. Thr. 3 28. 11 Aber hat sich der Sänger auch unter Gottes Hand gedemüthigt: das Bitten ist ihm darum nicht verwehrt.

12 Züchtigst du den Mann mit Strafen um der Sünde willen,
So löst du seine Herrlichkeit auf wie eine Motte;
Ein Hauch nur ist jeder Mensch. Sela.
13 Höre mein Gebet, o Jahve, und vernimm mein Schreien;
Zu meiner Thräne schweige nicht,
Denn ein Gast bin ich bei dir,
Ein Beisass, wie alle meine Väter.
14 †Blicke* von mir weg, dass ich [noch einmal] lächle,
Bevor ich gehe und nicht mehr bin.

40

Der rechte Dank und Gebet in der Noth.

1 Dem Vorspieler; von David ein Psalm.

— Das Nomen תגרה im Hebräischen nur hier; im Targum steht es Ps. 31 21 für hebr. רִיב. 12 Der Vers führt den Gedanken von 11 b weiter aus. Der »Mann« v. 12 ist identisch mit dem »ich« v. 11. Die beiden Glieder 12 a und 12 b bilden Vorder- und Nachsatz eines Bedingungssatzes Ges. 159 2 f. — וַתְּמַס Imperf. apoc. von הָמַס, eigentlich »zerfliessen machen«, vgl. 147 18. — Die Motte wird leicht und schnell vernichtet Job. 4 19. — Die Herrlichkeit, eigentlich »das Begehrte«, ist alles das, was dem Menschen am Herzen liegt, in erster Linie sein Leben. 13 Über die Aussprache שַׁוְעָתִי vgl. Ges. 10 2 Anm. B. — Der Beter begründet seine Bitte damit, dass er ein Gast oder Beisasse bei Gott, dem Besitzer der Erde (Lev. 25 23) ist und als solcher Anrecht auf Schutz hat. גֵּר im Gegensatz zum אֶזְרָח (der Einheimische) ist derjenige, welcher sich vorübergehend im fremden Lande aufhält und auf das Gastrecht angewiesen ist; תּוֹשָׁב, der Beisasse oder Schutzverwandte, derjenige, welcher sich niedergelassen und einen Teil der Bürgerrechte erworben hat. Der Vers wird citirt II Chr. 29 15. 14 חְשַׁע ist Imper. Hif. von שָׁעָה Jes. 6 10, und wäre zu übersetzen »bestreiche« scl. deine Augen, damit mich dein Zornblick nicht trifft. Aber der Ausdruck ist unedel. Da der Vers augenscheinlich aus Reminiscenzen an Job. 7 19. 14 6. 10 20. 21 besteht, so ist nach den beiden ersten Stellen שְׁעֵה zu lesen. Ein Hifil הַשְׁעֵה, Imperat. הַשַׁע existirt nicht. — ואבליגה Sym. ἵνα μειδιάσω, Hier. *ut rideam*. Im Arabischen wird das Wort gebraucht von der Sonne, die durch die Wolken bricht.

40

Aus höchster Noth befreit stimmt der Sänger seinem Gott ein Loblied an. Glücklich der, welcher Jahve vertraut, ihm der seit Alters an seinem Volke Wunder gethan hat. Der rechte Dank für die Errettung sind nicht Opfer, sondern ein dem geoffenbarten Willen Jahves gemässer Wandel. So verkündet der Sänger den Ruhm seines Gottes durch That und Wort. Möge Jahve nun auch seinerseits Erbarmen üben und ihn bald aus dem unermesslichen Leid, von dem er betroffen ist, befreien.

Die Verse 14—18 finden sich mit einigen Varianten Ps. 70 als selbständiger Psalm wieder. Streitig ist, ob der Dichter unsers Psalm (oder ein Späterer) zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Lieder vereinigt hat, oder ob v. 14—18 aus irgend einem Grunde als selbständiger Klagepsalm abgetrennt wurden. Nun bildet v. 13 keinen Schluss. יְיָ v. 14, welches 70 2 fehlt, scheint hier absichtlich weggelassen zu sein, um einen besseren Anfang zu gewinnen; aber die Versglieder sind dadurch ungleichmässig geworden und die Syntax ist hart. Man wird sich daher für die zweite der oben genannten Alternativen entscheiden müssen. Der verschiedenartige Ton in v. 1—12 und

2 Ich hatte auf Jahve geharrt, geharrt,
Da neigte er sich zu mir und hörte mein Schreien;
3 Er zog mich heraus aus der Grube des Verderbens,
Aus dem kothigen Schlamm,
Und stellte meine Füsse auf einen Felsen,
Gab meinen Tritten Sicherheit,
4 Und legte ein neues Lied mir in den Mund,
Einen Lobpreis für unsern Gott.
Das sehn Viele und fürchten sich
Und fassen Vertraun zu Jahve.
5 Glücklich der Mann, der sein Vertraun auf Jahve gesetzt hat
Und sich nicht zu den Lärmenden wandte
Und den abtrünnigen Lügendienern.
6 Viel sind deiner Wunder und deiner Pläne mit uns, o Jahve, mein Gott,
Die du uns erwiesen!
Nichts ist dir zu vergleichen;
Will ich sie verkünden und nennen —
Sie sind unzählbar.

13—18, der ein Gegenstück in 22₂—₂₂ und 23—32 hat, nur dass Klage und Dank hier in umgekehrter Reihenfolge auf einander folgen, erklärt sich aus der Situation, aus welcher heraus der Psalm gedichtet ist. Theod. v. Mops. deutet ihn auf das Volk in Babel. Dass es sich um Angelegenheiten des Volkes handelt, tritt v. 6 אֱלֹהַי deutlich zu Tage. Aber die Gemeinde scheint bereits aus Babel zurückgekehrt zu sein, denn die Verse 2—5 lassen sich am natürlichsten auf die Befreiung aus dem Exil deuten. Aber in der wiedererlangten Heimat warteten Leiden ohne Zahl des Volkes. Zu erbitten, dass der Gott, welcher aus Babel geholfen hat, sein Werk der Befreiung an dem treuen Volke vollenden möge, ist der Zweck des Psalms.

2 Das treue Ausharren in den Leiden hat Jahve mit endlicher Erhörung und Errettung belohnt. **3** Israel war in Babel im Gefängniss und ist aus demselben befreit worden. Als Gefängniss diente, wie sich aus Jer. 38₆ ergiebt, vgl. Ps. 69₂. ₃. ₁₅, bei den Israeliten gelegentlich eine wasserlose Cisterne. In dieser bleibt der Schlamm zurück, in welchem man keinen festen Halt hat. Hieraus erklärt sich der Gegensatz 3c.d. **4**c.d Die beiden Glieder beziehn sich nicht sowohl auf 4a.b wie auf den Inhalt von v. 3. Der Sänger spricht die Erwartung aus, dass die wunderbare Errettung Israels aus höchster Noth für Viele der Anlass sein wird, den Gott, der solche Wunder thun kann, nicht allein zu fürchten, sondern auch ihr Vertraun auf ihn zu setzen, d. h. sich zu ihm zu bekehren. Dieser Gedankengang findet sich mehrfach bei Deuterojesaias. — יִרְאוּ רַבִּים וְיִירָאוּ ist virtuell ein Bedingungssatz Ges. 159₂a: »wenn das die Vielen, d. i. wie Bar Hebr. richtig erklärt, die heidnischen Völker, sehn, so werden sie u. s. w.«. Die Präterita רָאוּ, וְיִרְאוּ und וְיִבְטְחוּ hätten hier nicht gepasst, da die Bekehrung der Heiden thatsächlich doch noch nicht stattgefunden hat. **5** Die eben ausgesprochene Erwartung ruft eine Glücklichpreisung derer hervor, die Jahve zum Gott haben und ihm vertraun dürfen. בְּיְיָ ist Gegenstand des Vertrauns. — Die Bedeutung des nur hier vorkommenden רְהָבִים ist ungewiss. Bar Hebr. versteht darunter die Götzen; doch können diese nicht wohl die lärmenden« (Sing. רָהָב) genannt werden; eher möchten die (babylonischen) Götzenpriester gemeint sein. — שָׂטֵי כָזָב eigentlich: Abweichende der Lüge. שָׂטֶה, Partic. von einem sonst nicht vorkommenden שׂוּט = שָׂטָה, ist mit einem epexegetischen Genetiv ver-

7 Schlachtopfer und Gaben gefallen dir nicht —
Du hast mir Ohren gegraben —
Brandopfer und Sündopfer hast du nicht begehrt;
8 Da hab' ich gesprochen: Siehe, ich komme,
In der Buchrolle ist mir [meine Pflicht] vorgeschrieben;
9 Deinen Willen, mein Gott, zu thun ist mir Freude,
Und dein Gesetz ist in meiner Brust.
10 Ich habe das Heil in grosser Versammlung verkündet,
Ja, meine Lippen verschliesse ich nicht,
Du, Jahve, weisst es.
11 Deine Gerechtigkeit verbarg ich nicht in meinem Herzen,
Deine Zuverlässigkeit und dein Heil sprach ich aus,
Deine Huld und Treue verhehlte ich nicht
Der grossen Versammlung.

---

bunden wie בֹּגְדֵי אָוֶן 59 6, lateinisch *integer vitae* Ges. 128 3. Bar Hebr. denkt an die falschen Propheten; wenn die Deutung der רהבים richtig ist, wird man aber richtiger an die Götzendiener denken. **6** Der Vers erläutert und begründet das אַשְׁרֵי v. 5 durch Hinweis auf das, was Jahve für Israel gethan hat. Der Sänger denkt an alle die gnadenreichen Führungen seit dem Auszuge aus Ägypten bis auf seine Zeit. Die Construction lässt sich im Deutschen nicht wörtlich wiedergeben. עשׂית hat einen doppelten Accusativ bei sich nach Ges. 117 5 c. רבות ist der Prädikatsaccusativ. — Die beiden letzten Glieder bilden einen Bedingungssatz Ges. 159 2 c. **7** Wie soll Israel seinem Gott für diese Wohlthaten danken? Nicht durch Opfer, an denen er kein Wohlgefallen hat, sondern durch Gehorsam; vgl. 50 7—15. 51 18. I Sam. 15 22. Jer. 7 21. 22. — 7 b bildet einen Gegensatz zu 7 a. Vatablus: *aures cavatas tribuisti mihi ut audirem leges tuas.* LXX übersetzen dies Glied *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, und so werden die Worte Hbr. 10 5—10 citirt und verwendet. Die in vier LXX-Handschriften sich findende Lesart *ὠτία* oder *ὦτα* stammt aus Aq. Sym. *σῶμα* ist entweder verallgemeinernde Übersetzung, oder durch ankleben des letzten *σ* von *ἐθέλησας* an *ὠτία* entstanden. Nach dem hexaplarischen Syrer haben alle Übersetzer *ὤτια* gesagt. — חֲטָאָה nur hier für das sonst gebräuchliche חַטָּאת. **8** אָז drückt hier die logische Folge aus. Weil der Sänger inne geworden ist, was Jahves Wille ist, handelt er demgemäss. »Siehe, ich komme«, d. i. ich folge deinem Rufe wie der Knecht dem seines Herrn. — Das ב in במגלת fassen alle Übersetzer in der Bedeutung *ἐν*, nicht *cum*. — Die Buchrolle ist nach dem Zusammenhang und nach תּוֹרָתְךָ v. 9 ein Buch, welches Anweisungen zum gottwohlgefälligen Leben enthält; schwerlich ist speciell unser Pentateuch gemeint, in dem die Opfergesetzgebung einen so breiten Raum einnimmt, sondern alles das, was der Dichter von heiligen Schriften kannte mit Einschluss der Propheten. — כתב עַל wie II Reg. 22 13. Der Gedanke des Verses kömmt im Wesentlichen auf das hinaus, was Mch. 6 8 besagt. **9** Der Inhalt des vorhergehenden Verses wird vertieft. Nicht nur im Buche, sondern im eignen Herzen hat der Sänger das göttliche Gesetz, vgl. Jer. 31 33 f. Dtn. 6 6. **10** Mit dem Dank durch die That hat sich der des Wortes verbunden. — בשׂרתי LXX treffend *εὐηγγελισάμην*. — צֶדֶק wie oft bei Deuterojesaias (41 2. 10. 42 6 al.). Gemeint ist die v. 2. 3 genannte Errettung aus Babel, für welche Israel in festlicher Versammlung Dankeslieder anstimmte. — Das Imperf. אֶכְלָא bezeichnet im Gegensatz zu dem Perfect בִּשַּׂרְתִּי das was Israel auch jetzt immer noch thut. **11** Die Gerechtigkeit kömmt hier als diejenige Eigenschaft Gottes in Betracht, vermöge deren er dem Volke zu seinem Recht verholfen hat. Die Gemeinde hat die göttliche Gerechtigkeit und Treue nicht nur in der Thatsache der Befreiung erkannt, sondern sie auch

12 So wirst [auch] du, Jahve, dein Erbarmen vor mir nicht verschliessen;
Deine Huld und Treue werden mich stets behüten.
13 Denn mich umringen Leiden ohne Zahl;
Meine Sünden haben mich eingeholt,
Dass ich nicht sehn kann;
Sie sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes,
Und mein Muth hat mich verlassen.
14 Lass dir's gefallen, Jahve, mich zu erretten,
Eile, o Jahve, zu meiner Hülfe.
15 Mögen zu Schanden werden und erröthen zumal
Die mir nach dem Leben trachten, es wegzuraffen;
Mögen zurückweichen mit Schimpf beladen
Die, welche mein Unglück wünschen.
16 Mögen erstarren ob ihrer Schmach
Die von mir sagen: ha, ha!
17 Lass fröhlich sein und sich freun über dich Alle die dich suchen;
Mögen allzeit sagen »Hochgelobt sei Jahve«
Die, welche dein Heil lieb haben.
18 Und ich, elend und arm —
Der Herr wird für mich sinnen;
Du bist meine Hülfe und mein Retter,
Mein Gott, o säume nicht!

41

Gebet gegen unbarmherzige und hinterlistige Feinde.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.

---

preisend verkündet. **12** תכלא לא ist Korrelat zu אכלא לא v. 10. **13** Die Sünden sind personificirt, vgl. zu 39 9. — Das Auge Israels ist trübe geworden vor Kummer 6 8, vgl. I Sam. 3 2. 4 14. **15** לספותה fehlt Ps. 70 und ist erläuternde Glosse. **16** Zu ישמי vgl. Job. 17 8. 18 20. In Ps. 70 heisst es statt dessen יָשׁוּבוּ, und LXX lasen 40 16 יָשִׁיבוּ. — עַל עֵקֶב Targ. *propter*, für sonstiges einfaches עֵקֶב. **17** vgl. 35 27. **18** Wenn auch jetzt noch elend und arm, so weiss die Gemeinde doch, dass Jahve für sie sorgen wird. יחשב לי spielt an auf מַחְשְׁבוֹתֶיךָ אֵלֵינוּ v. 6, und erweist sich dadurch als ursprünglich gegenüber dem leichteren חוּשָׁה לִי in Ps. 70. — תְּאַחֵר in Pausa für תְּאַחַר.

41

Wer Barmherzigkeit übt, der darf auch selbst auf Barmherzigkeit rechnen; er wird von der Wuth der Feinde errettet werden und darf auf Genesung hoffen, wenn er auf dem Krankenlager liegt. In solcher Lage befindet sich der Sänger. Von schwerer Krankheit ergriffen umgeben ihn boshafte Feinde, die bestimmt auf seinen Untergang rechnen. Er aber weiss, dass sein Gott ihn dauernd erhalten und seine Gegner nicht triumphiren lassen wird.

Die Krankheit des Sängers wird von den meisten Auslegern im eigentlichen Sinne aufgefasst. Aber ist es schon schwer verständlich, wie ein Todkranker in solcher Weise, wie der Psalm es schildert, sollte angefeindet werden, so ist der Racheruf 11 b im Munde

2 Glücklich der, welcher des Schwachen achtet;
Am Unglückstage wird Jahve ihn retten.
3 Jahve wird ihn behüten und am Leben erhalten;
Er wird glücklich sein im Lande,
Und der Wuth seiner Feinde kannst du ihn nicht preisgeben.
4 Jahve wird ihn auf dem Siechbette stützen;
Sein ganzes Lager verwandelst du bei seiner Krankheit.
5 Ich sage: Jahve, sei mir gnädig;
O heile meine Seele, denn ich habe gegen dich gesündigt.
6 Meine Feinde sagen Schlimmes von mir:
»Wann wird er sterben und sein Name verschwinden«? —
7 Und wenn Einer kommt um nachzusehn, so redet er Falschheit,
Sein Herz sammelt sich Bosheit an,
Er geht hinaus, redet davon auf der Strasse.

---

eines Halbtodten psychologisch kaum erklärlich. Der Kranke ist das leidende Israel, auf dessen Untergang die Nachbarvölker warten. Sie sind gedacht als schlechte Nachbarn, die den Kranken besuchen, nicht aus Teilnahme sondern in schadenfroher Neugier, um dann auf der Strasse über ihn zu zischeln. In das Bild aber spielt die Wirklichkeit hinein. Die Feinde sind von Wuth gegen Israel erfüllt und geben dem bereits am Boden liegenden noch einen Fusstritt. Nur von der Gemeinde, nicht von einem Einzelnen gilt es, dass Jahve sie ewig vor sein Antlitz stellt v. 13. Nur die Gemeinde kann sich, wenn sie auch unter den Folgen ihrer Sünde seufzt (v. 5), zugleich auf ihre Frömmigkeit berufen v. 2. 13. Endlich ist der Ausdruck »er wird glücklich sein im Lande d. i. in Palästina« v. 3 nur dann bedeutsam, wenn er auf die Gemeinde bezogen wird.

Der Psalm erklärt sich am besten aus den Nöthen der nachexilischen Zeit, als die kleinen Nachbarvölker Israels mit scheelen Augen auf die Gemeinde in Jerusalem sahn und ihren baldigen Untergang mit Bestimmtheit erwarteten, auch das ihre dazu beitrugen, um ihn zu beschleunigen.

2 Die Gemeinde ist sich bewusst, die Pflicht der Barmherzigkeit gegen Schwache geübt zu haben. Grade auf dies Stück ihrer Frömmigkeit beruft sie sich, weil sie selbst jetzt schwach ist und der barmherzigen Berücksichtigung von Seiten Gottes bedarf. — מִשְׂכִּיל mit אֶל wie Neh. 8 13; vgl. Prv. 16 20. 21 11. 12. Das Wort bezeichnet hier die liebevolle Teilnahme. — Hinter דַּל fanden LXX וְאֶבְיוֹן vor. **3** ויהיהו schwerlich: »er belebt ihn wieder«, wie 71 20, da von der Krankheit erst v. 4 die Rede ist. — Das Kethib וְאֹשֵׁר drückt Sym. (Hier.) aus; LXX Syr. Targ. bezeugen das Qere וְאֹשֵׁר; letzteres beruht auf dem Bestreben, das Asyndeton zu vermeiden. — Der plötzliche Übergang in die Anrede im dritten Gliede ist im Hebräischen nicht anstössig, macht vielmehr den Ausdruck inniger. LXX Sym. Syr. Hier. haben im Streben nach Gleichmässigkeit die dritte Person eingesetzt (*μὴ παραδοῖ αὐτόν non tradet eum*). — אַל steht hier nicht wünschend, sondern drückt die Überzeugung aus, dass Etwas nicht geschehn kann Ges. 107 4a Anm. **4** Jahve stützt ihn, wie der Wärter einen Kranken auf seinem Lager stützt; er verwandelt das Lager, indem es es aus einem Krankenlager zu einer sanften Ruhestätte macht. — הפכת ist frequentatives Perfect Ges. 112 3. **5** Der Sänger kömmt jetzt auf das zu sprechen, was ihm am Herzen liegt. Ich, der ich ein solcher מַשְׂכִּיל אֶל־דָּל bin, spreche jetzt. Das Perfect אמרתי wie 31 15. — Über die Betonung von רְפָאָה auf der letzten Silbe vgl. Ges. 74 3 Anm. 2. — Der Ausdruck נפשי deutet an, dass die Krankheit nur ein Bild ist. — »Ich habe gegen dich gesündigt« und leide unter den Folgen meiner Sünde, vgl. 38 5. 40 13. **6** Jenes Leiden besteht ganz besonders auch in der Lieblosigkeit der Feinde. לִי

8 Sie alle die mich hassen flüstern von mir,
Wider mich denken sie über mein Unglück nach:
9 »Ein Höllenwerk ist ihm angeklebt,
»Und wer sich einmal gelegt hat, der steht nicht wieder auf«.
10 Auch der mit dem ich in Frieden lebte, auf den ich vertraute,
Der mein Brot ass, hebt die Ferse gegen mich auf.
11 Du aber, Jahve, sei mir gnädig und lass mich wieder erstehn,
So will ich ihnen vergelten.
12 Daran erkenne ich, dass du Gefallen an mir hast,
Dass mein Feind nicht über mich jauchzen wird.
13 Denn ich — um meiner Frömmigkeit willen hältst du mich
Und stellst mich vor dein Angesicht ewiglich.

* * *

14 Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Aeon bis zum andern. Amen. Amen.

* * *

Sym. richtig *περὶ ἐμοῦ* Gen. 20 13. — »Sein Name verschwinden« d. h. wann wird es mit dem ganzen Geschlecht zu Ende sein, vgl. 9 7. **7** לִרְאוֹת Sym. *ἐπισκοπῆσαι*, Hier. *ut visitet* d. h. einen Krankenbesuch zu machen. Der Besucher heuchelt Teilnahme; in Wirklichkeit will er nur die Symptome beobachten, welche auf ein baldiges Ende schliessen lassen 7 b. Sobald er hinausgegangen ist, ruft er es in die Strasse hinaus, was er gesehn hat. **8** Die Schilderung geht weiter. Draussen wird er schon von Neugierigen erwartet, und nun beginnt das Flüstern und Zischeln über den Kranken. — 8 b sind schwerlich böse Anschläge gemeint, die sie selbst gegen den Unglücklichen auszuführen beabsichtigen; dagegen spricht v. 9; es ist vielmehr von den Gedanken die Rede, die sie sich über ihn machen. עָלַי ist fast soviel wie »mir feindlich gesonnen«; לִי zu רָעָה gehörig dient zur Umschreibung des Genetivs Ges. 129. **9** Nun werden die schadenfrohen Gedanken der Feinde angeführt. Zu בליעל vgl. zu 18 5. Gemeint ist die unheilbare Krankheit, also im physischen Sinne; dagegen 101 3 im sittlichen. — יָצוּק eigentlich: angegossen, angeschmiedet, steht Job. 41 15 parallel mit דָּבֵק vgl. 101 3. Der auch im Hebräischen ungewöhnliche Ausdruck ist in der Übersetzung durch einen sinngemäss entsprechenden deutschen wiedergegeben. — 9 b scheint eine sprichwörtliche Redensart zu sein; richtig Aq. Hier. *καὶ ὃς ἂν κοιμηθῇ κτλ.* **10** אִישׁ שְׁלוֹמִי ist nicht direct »mein Freund«, sondern der, mit dem ich in Frieden stehe oder etwa einen Vertrag abgeschlossen habe Jer. 38 22. Auf das Verhältniss von Volk zu Volk findet sich der Ausdruck auch Ob. 7 angewendet. Durch den Zusatz »der mein Brot ass« wird der Betreffende als abhängig und von der Gnade des Sängers lebend bezeichnet II Sam. 9 11. Man wird an eins der kleinen Nachbarvölker wie etwa die Edomiter zu denken haben, wenn der Zug nicht einfach dazu dient, das Bild weiter auszuführen. — Den Ausdruck הִגְדִּיל עָקֵב erklärt Delitzsch wohl richtig daraus, dass עָקֵב in dem Sinne von Fersenstoss, Fusstritt gefasst ist: einen grossen d. i. weit ausgeholten Fusstritt versetzen. Hitzig erinnert an die Fabel vom kranken Löwen und dem Esel. **11** וְהָקִימֵנִי sagt der Sänger mit Beziehung auf die Worte der Feinde לֹא יוֹסִיף לָקוּם v. 9. — Die Hoffnung auf Vergeltung kann im Munde der bis auf den Tod gequälten Gemeinde nicht auffallen, vgl. 137 8. 9. **12** Mit יָדַעְתִּי, das die Bedeutung eines Futur. exact. hat, versetzt sich der Sänger in die Zeit, wo sein Gebet erhört sein wird. **13** a erläutert den Gedanken von v. 12, dass Jahve an Israel Wohlgefallen hat und daher die Feinde nicht über es triumphiren lassen wird. אֲנִי ist absolut

Zweites Buch.

42. 43

Heimweh nach dem Tempel.

[1] Dem Vorspieler, ein Maskil, von den Korachiten.

---

vorangestellter Nominativ. תְּהִלָּה bezeichnet das religiös-sittliche Verhalten, durch welches Israel sich vor den Heiden auszeichnet. Versündigungen Israels, welche dann Strafe nach sich ziehn, sind dadurch nicht ausgeschlossen v. 5, aber der principielle Charakter der Gemeinde ist תה. — Zu 13b vgl. 11 7. 16 11. 17 15. 14 bildet nicht einen Bestandteil des Psalms, sondern ist die vom Sammler herrührende Doxologie am Schlusse des Buches wie bei 72. 89. 106. — עוֹלָם hat hier nach dem Targum bereits dieselbe Bedeutung wie *αἰών* Hbr. 1 8. 2 5. — אָמֵן וְאָמֵן LXX *γένοιτο, γένοιτο.* Aq. *πεπιστωμένως καὶ πεπιστωμένως.* Sym. Hier. *ἀμὴν, ἀμήν.* Nach dem Targum bilden die beiden Worte ein Epiphonem der Gesammtgemeinde.

42. 43.

Der Sänger ist von tiefer Sehnsucht nach Gott und seinem Heiligthum erfüllt. Seine Thräne rinnt unaufhörlich unter dem Hohn der Feinde. Die Erinnerung an die vergangenen schönen Tage, da er in festlicher Schaar zum Tempel wallte, stimmt ihn noch wehmüthiger. Aber er rafft sich auf zum Gottvertraun v. 2—6. Ist seine Seele auch gebeugt, weil er fern vom Heimatlande und vom Tempel weilen muss; stürmt auch Unglück über Unglück auf ihn herein, er weiss, dass Gottes Gnade nicht erstorben ist; er darf beten auch unter den grausamsten Schmerzen, die ihm die Feinde bereiten. Darum nicht verzagt v. 7—12. Er bittet Gott, seine Sache gegen das unbarmherzige Volk zu führen, das ihn bedrückt, und ihn wieder zum Heiligthum zu bringen, damit er dort seinen Dank abstatten kann. Mit der nochmaligen Aufforderung zu freudigem Gottvertraun schliesst der schöne Psalm 43 1—5.

Dass die Psalmen 42 und 43 zusammen nur Ein Ganzes bilden, welches vermuthlich nur durch einen Zufall getrennt wurde, erkannte schon Eusebius, und ist heute allgemein anerkannt; auch sind sie in mehreren Handschriften äusserlich verbunden. Der Psalm besteht deutlich aus drei Strophen, die durch den Kehrvers 42 6. 12. 43 5 markirt sind. Die Situation ist in 43 genau dieselbe wie in 42, und 43 enthält mehrfache Beziehungen auf 42, z. T. in denselben Worten, vgl. 43 2 mit 42 10; 43 3. 4 mit 42 5. Dazu kömmt, dass 43 ohne Überschrift ist, während alle übrigen Psalmen von 42 bis 49 den Korachiten zugeschrieben werden, und sämtliche Psalmen des zweiten Buchs mit Ausnahme von 71 eine Überschrift haben. Die Trennung ist freilich alt, da LXX sie bereits vorfanden.

Der Dichter war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Priester, da er 42 5 als Führer der zum Tempel wallenden festlichen Schaar erscheint. Er ist vom Heimatlande und vom Tempel entfernt, aber letzterer besteht noch 43 3. 4. Auch ist der Psalm älter als das Buch Jona. In dem aus lauter Psalmenstellen zusammengestellten Liede Jon. 2 3—10 wird Ps. 42 8 citirt (Jo. 2 4; vgl. auch Jo. 2 8 mit Ps. 42 7).

Der Dichter ist aber andrerseits augenscheinlich gewaltsam und in Gemeinschaft mit andern Leidensgenossen aus der Heimat fortgeführt; denn die Bitte um Recht gegen ein unbarmherziges Volk, nämlich ein heidnisches (43 1), ist doch nur dann recht ver-

2 Wie eine Hinde, die nach Wasserbächen lechzt,
So lechzt meine Seele nach dir, o Gott.
3 Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott;
Wann werd' ich dahin kommen, dass ich Gottes Angesicht †schaue*?
4 Meine Thräne ward meine Speise Tag und Nacht,
Da man beständig zu mir sagt: Wo ist dein Gott?
5 Daran will ich gedenken und mein Herz bei mir ausschütten
Wie ich hinüberzog zur Hütte,
Sie †leitete* zum Hause Gottes unter lautem Jubel und Dank —
Eine feiernde Menge.

---

ständlich, wenn er auch im Namen seiner Volksgenossen spricht. Demgemäss haben Eusebius, Theod. v. Mops. und einige Rabbinen bei Aben Esra den Psalm auf das Volk in Babel gedeutet, das sich nach der Rückkehr sehnt. Da aber der Tempel besteht, kann diese Datirung nicht richtig sein. Andrerseits kann, da im Psalm überall nur Jerusalem als Stätte des Gottesdienstes erscheint, nicht an die Deportation der Bewohner des Nordreiches im Jahre 722 gedacht werden. Der Sänger wird zu den unter Jechonja Exilirten gehört haben, und er hat seinen Psalm zwischen 597 und 586 in seinem eignen Namen und in dem seiner Mitexulanten gedichtet.

2 אַיָּל ist als Feminin gebraucht, weil auch die mit der Hinde verglichene Seele נֶפֶשׁ generis feminini ist. Sonst freilich heisst der weibliche Hirsch אַיָּלָה oder אַיֶּלֶת, was Olsh. u. A. auch hier herstellen wollen. Doch vgl. חֲמוֹר II Sam. 19$_{27}$ als Bezeichnung des weiblichen Esels für sonstiges אָתוֹן Ges. 122$_2$ Anm. 1. — יִתְעַג ist Relativsatz Ges. 155$_2$b Anm. Das Verb ist das erste Mal mit עַל das zweite Mal mit אֶל construirt, ohne dass der Sinn dadurch wesentlich verschieden würde. Die beiden Präpositionen werden oft, z. T. wohl in Folge von Schreib- und Gehörfehlern, mit einander verwechselt Ew. 217 i. — Die Wasserbäche sind als zur Zeit ausgetrocknet zu denken Jo. 1$_{20}$. **3** Mit Emphase wird Gott der lebendige genannt im Gegensatz zu den todten Götzen der Heiden, in deren Mitte der Sänger weilt. — Die massoretische Lesart וְאֵרָאֶה, welche von LXX und Hier. befolgt wird, würde besagen: »wann werde ich vor Gottes Antlitz erscheinen«, wobei פָּנַי für sonstiges אֶת־פָּנַי oder אֶל־פָּנַי stände. Syr. und Targ. sowie einige hebräische Handschriften und Drucke lasen וְאֶרְאֶה. Dass man Gottes Angesicht sehn könne, wird freilich Ex. 33$_{20}$ verneint; aber bereits Ps. 11$_7$. 17$_{15}$ war es als Hoffnung ausgesprochen und erscheint 42$_3$ als Ausdruck der Sehnsucht. Gemeint ist hier das Schauen Gottes im Tempel, vgl. 43$_4$. 63$_3$. Der Grund, weswegen das vom Dichter beabsichtigte Qal in Nifal geändert wurde, war dogmatische Scheu. **4** Die Sehnsucht in Verbindung mit dem Hohn der Heiden macht des Sängers Thräne unaufhörlich rinnen, vgl. Ovid Metamorph. X 288 *Cura dolorque animi lacrymaeque alimenta fuere.* Das Subject zu בֶּאֱמֹר sind die heidnischen Feinde, welche dem Sänger die höhnende Frage vorlegen, wo denn nun der allmächtige und hülfreiche Gott sei, dessen Israel sich rühmte, vgl. 22$_9$. Vielleicht ist mit Syr. nach v. 11 zu lesen בְּאָמְרָם. **5** Der Sänger lässt der wehmüthigen Erinnerung an die vergangenen schönen Tage freien Lauf. אֵלֶּה ist Neutrum und bezieht sich auf das Folgende; es wird inhaltlich aufgenommen und erläutert durch כִּי אֶעְבֹר וגו׳. — Das Herz oder die Seele ausschütten heisst: allen den Gedanken, welche die Seele bewegen, freien Lauf lassen, vgl. I Sam. 1$_{15}$. Thr. 2$_{19}$. Ps. 62$_9$. 102$_1$. 142$_3$. עָלַי besagt, dass der Erguss der Klage ein innerlicher, nicht lautbarer ist; es hat etwa dieselbe Bedeutung wie תֶּהֱמֶה 39$_4$; vgl. Hos. 11$_8$. — Das Imperf. אֶעְבֹר bezeichnet das in der Vergangenheit sich wiederholende Thun Ges. 107$_1$b. — Die Bedeutung des *ἅπαξ λεγόμ.* סָךְ ist ungewiss. Die alten Übersetzer (LXX Theod. Sym. *σκηνή*. Aq. Hier. Targ. *umbraculum*. Syr. בסירך = in deinem Schirm) und noch der Midrasch Tillin verstehn es als »Hütte«

6 Was bist du gebeugt, meine Seele, und tobst in mir?
Harre auf Gott, denn noch werd ich ihn preisen,
†Das Heil, das mir ward, und meinen Gott*.
7 Mein Gott, gebeugt in mir ist meine Seele,
Darum gedenk' ich dein fern von dem Land des Jordan und der Hermone,
Fern von dem kleinen Berge.

= סֹךְ oder סֻכָּה, womit das Heiligthum gemeint ist, vgl. 27 5. 76 3. Rabbinen und die meisten Neueren erklären »dichtes Gedränge«, eigentlich »Geflecht« oder »Waldesdickicht«, aber ein solcher Tropus wäre doch sehr unnatürlich. Der Parallelismus עד בית אלהים spricht für die ältere Erklärung. Die Aussprache סָךְ statt סֹךְ ist Folge der Pausa Ges. 29 4 c. Ew. 94. — אֶהַדֵּם ist Hithpalpel zu einem aus דודו zusammengezogenen Pilpel דִּדָּה (Ges. 55 4) mit dem Suffix (contrahirt aus אֶתְהַדֶּם). דִּדָּה wird im Talmud vom Gängeln der Kinder durch die Mutter oder vom langsamen Leiten der Kälber und Füllen gebraucht; הִתַּדָּה ebenda von hüpfenden Vögeln, denen die Flügel gebunden sind. Im Psalm steht es von der Procession zum Tempel, wobei man sich daran zu erinnern hat, dass bei einer solchen auch der Tanz eine Rolle spielte, vgl. 26 6. 118 27. Das Suffix in אֶהַדֵּם wird meistens als Vertreter einer Präposition angesehn אֶהַדֶּה עִמָּהֶם »ich hüpfte mit ihnen«, wie Job. 31 18 גְּדֵלַנִי = גָּדֵל עִמִּי. Da aber ein solcher Sprachgebrauch beim Hithpa. nicht zu belegen ist, so liest man besser mit Aq. (*προβιβάζων αὐτούς* vgl. Act. 19 33) אֲדַדֵּם. Die jetzige Punctation ist nach Geiger bei Delitzsch nur eine irrige Transcription des Worts aus der assyrischen Punctation in die palästinensische. Das Suffix nimmt das Object הָמֹן הוֹגֵג vorweg. הוֹגֵג bezieht sich auf den gottesdienstlichen Tanzreigen. 6 Die durch die Erinnerung wachgerufene Wehmuth droht den Sänger zu überwältigen. Da ermannt sich das bessere Selbst in ihm, hebt den Niedergeschlagenen empor und mahnt ihn, an der Hoffnung festzuhalten, die nicht zu Schanden werden soll. — Das Hithpo. השתוחה von שָׁחַח, einem Synonym von שָׁפַל, nur in diesem Psalm; vgl. das Qal 35 14. — עָלַי wie v. 5. — אודנו d. i. ich werde an der תּוֹדָה am Tempel noch wieder teilnehmen. — Die beiden letzten Worte des Verses sind nach dem überlieferten Text zu erklären »die von seinem gnadenreichen Antlitz ausgehenden Hülfserweisungen«. Aber ohne Zweifel ist mit LXX Syr. nach v. 12. 43 5 zu lesen יְשׁוּעוֹת פָּנַי וֵאלֹהָי. Da der folgende Vers mit אלהי anfing, fiel dies Wort am Schluss von v. 6 versehentlich aus. פָּנַי ist, wie häufig נַפְשִׁי, eigentlich = »meiner Person«, vgl. II Sam. 17 11. Die drei Worte sind Apposition zu dem Suffix in אודני. Der Plural ישועות bezeichnet die verschiedenen hülfreichen Veranstaltungen, welche Gott zur Rettung des Sängers treffen wird. 7 Der Anfang der zweiten Strophe nimmt den ersten Teil des Kehrverses wieder auf. Das was der Sänger sich hier selbst zum Vorwurf machte, muss er als thatsächlich noch vorhanden anerkennen: seine Seele ist noch gebeugt. Aber dies Gebeugtsein ist ihm nicht ein Anlass zur Verzweiflung, sondern dient dazu, ihn an seinen Gott zu erinnern, vgl. Jon. 2 8. Ist er auch von Gefahren aller Art umgeben v. 8, so waltet Gottes Gnade doch auch fern vom Tempel und vom heiligen Lande, und auch in der Verbannung kann er ein Lied von seinem Gott singen, ein Gebet an ihn richten v. 9. — Die Verse 7—9 enthalten eine Anzahl grosser Schwierigkeiten. V. 7 wird das Land des Jordan meistens als das jenseits des Jordan gelegene Land verstanden, das durch die weitere Bestimmung »Land der Hermone« noch genauer charakterisirt wäre. Hier im Ostjordanlande soll der Sänger sich befunden haben. Viel natürlicher aber fasst man mit Theodoret »Land des Jordan und der Hermone« als Bezeichnung Kanaans, welches mit diesem Ausdruck nach seinem grössten Fluss und höchsten Berge gekennzeichnet wird. Die Präposition מִן kann dann aber nicht den jetzigen Aufenthaltsort des Sängers bezeichnen (»aus dem Lande« u. s. w.), sondern bedeutet »fern von«, wie Prv. 20 3. Der Sänger befindet sich *φίλης ἀπὸ πατρίδος αἴης*

8 Eine Fluth ruft die andre herbei beim Rauschen deiner Rinnen,
All' deine Wogen und Wellen gehn über mich.
9 Am Tage entbietet Jahve seine Gnade,
Und bei Nacht ist sein Lied bei mir,
Ein Gebet an meinen lebendigen Gott.

II. β 162. — הרמונים ist zweiter Genetiv zu אֶרֶץ; der Athnach bei יַרְדֵּן, welcher die zusammengehörigen Worte fälschlich trennt, verdankt seinen Ursprung der unrichtigen Annahme, dass הרמונים zweites Object zu זכר(ך) sei. Der Hermon ist der südliche und zugleich höchste Teil des Antilibanus; er bildete die weithin sichtbare nördliche Grenzmarke der israelitischen Eroberungen im Ostjordanlande Dtn. 3 8. 4 48, wurde aber auch noch zum israelitischen Besitz gerechnet Jos. 13 11 vgl. Riehm's Hb. 599. Der Plural הרמונים bezeichnet entweder die verschiedenen in die Schneeregion hineinreichenden Gipfel des Berges, s. Riehm a. a. O., oder ist ein pluralis generis: ein Land, das Berge wie der Hermon hat. — Sehr schwierig und nicht mehr ganz sicher zu erklären sind die beiden Worte מהר מצער »vom Berg der Kleinheit«. Sie können nicht Apposition zu הרמונים sein, da der Hermon der höchste Berg ist, den die Hebräer kennen, und der Singular nicht bei dem Plural stehn kann. Neuere Ausleger haben daher מִצְעָר als nomen proprium aufgefasst und erblicken in diesem sonst unbekannten Berge Miṣar den jetzigen Aufenthaltsort des Sängers. Aber eine solche peinlich genaue geographische Fixirung scheint uns wenig dichterisch zu sein. Das מִן in מֵהַר muss ebenso aufgefasst werden wie in מארץ, also die Entfernung bezeichnen; dann aber muss הַר מִצְעָר ein Berg in Palästina sein. Bar Hebr. versteht darunter, wohl nach 89 13, den Tabor. Aber viel näher liegt es, an den Zion zu denken; in der Aufzählung der wichtigsten Localitäten des Heimatlandes durfte er neben Jordan und Hermon nicht fehlen. Die Bezeichnung des Zion als des kleinen Berges im Gegensatz zu dem gewaltig ragenden Hermon verräth die Innigkeit des Gefühls, von dem der Sänger grade für diesen äusserlich so unscheinbaren Hügel erfüllt ist, auf welchem der Tempel, das Ziel seiner Sehnsucht steht, vgl. auch 68 17. Immerhin ist der Ausdruck etwas auffallend. Den Vorschlag, nach Thr. 2 6 הַר מוּעָר zu lesen als Bezeichnung des Tempelberges, hat Olsh. selbst nur zögernd vorgebracht, da Jes. 14 13 mehr gegen als für eine solche Änderung spricht. 8 Das über den Sänger gekommene Unglück wird unter dem Bilde einer gewaltigen Überschwemmung ausgemalt wie Jes. 8 7. 8. Das zweimalige תְּהוֹם deutet das Targ. auf die über dem Himmelsgewölbe und unter der Erde befindliche Fluth, so dass gewissermassen an eine zweite Sintfluth zu denken wäre. Einfacher ist es, an die fluthenden Wogen des Meeres oder der über ihre Ufer getretenen Flüsse zu denken, von denen eine immer unmittelbar auf die andere folgt, ein Bild der ununterbrochenen Unglücksschläge. — לְקוֹל bezeichnet den begleitenden Umstand. — צִנּוֹר bedeutet im Neuhebr. (s. Levy) einen Kanal, eine Rinne oder Wasserleitung. Im Psalm sind die vom Himmel herabrauschenden Regenströme gemeint, welche die Überfluthung verursachen und vergrössern, vgl. für den bildlichen Ausdruck Job. 38 25. 9 Der Vers enthält das Resultat der Erinnerung an Gott, die der Sänger sich vorgesetzt hatte; er ist die Ausführung von 7 b, wie v. 8 die von 7 a. Der Sänger ist zu der Überzeugung gekommen, dass Gott seine Gnade am Tage und bei Nacht, d. i. im Glück und Unglück entbietet, und deswegen kann er auch jetzt in der Unglücksnacht wie einst am Freudentage sein Lied singen. Die Verteilung von Tag und Nacht auf die verschiedenen Versglieder entspringt nur rhythmischen Gründen; dem Sinne nach gehört jedes der beiden Worte zu jedem der beiden Glieder, vgl. 92 3. — Das Suffix in שִׁירָה, mit seltenerer Orthographie statt שִׁירוֹ ist natürlich das des Objects. Entsprechend der jetzigen Lage des Sängers kann das Lied kein reines Danklied sein; es wird daher näher bestimmt als תְּפִלָּה. Aber schon dies, dass er in der Noth beten kann, ist ein Segen, den ihm die Erinnerung an seinen Gott eingetragen hat. — Der Ausdruck לְאֵל חַיַּי ist noch inniger als

10 So spreche ich zu Gott: Mein Fels, warum hast du mich vergessen?
Warum muss ich im Trauergewande gehn unter Feindes Druck?
11 Mit Zermalmung meiner Gebeine schmähn mich meine Bedränger,
Da sie beständig zu mir sagen: Wo ist dein Gott?
12 Was bist du gebeugt, meine Seele, und was tobst du in mir?
Harre auf Gott, denn noch werd' ich ihn preisen,
Das Heil, das mir ward, und meinen Gott.

43 1 Schaffe mir Recht, o Gott, und führe meinen Streit;
Von unbarmherzigem Volk, vom Mann des Trugs und der Bosheit errette [mich;
2 Denn du bist der Gott, der meine Burg; warum hast du mich verworfen?
Warum muss ich im Trauergewande einhergehn unter Feindes Druck?
3 Sende dein Licht und deine Treue, sie mögen mich führen,
Mich bringen zu deinem heiligen Berge und zu deiner Wohnung,

לאל חי v. 3. Auch diese Steigerung des Gefühls ist eine Folge des inneren Kampfes, den der Sänger bestanden hat. **10** Dieser Vers und der folgende bilden das Gebet; sie enthalten eine Bitte, wenn auch nicht direct, so doch indirect. Der klagenden Frage wird das Gegengewicht gehalten durch die Anrede: »mein Fels«. Richtig fassen alle alten Übersetzer סלעי als Anrede, nicht als Genet. zu לאל: »zu meinem Felsengott«. **11** Der Hohn von Seiten der Feinde, dass der Gott des Sängers, den er als seinen Felsen rühmt, ja doch nicht helfen könne, ist ein besonders scharfer Stachel für ihn, und er kommt deswegen noch einmal (vgl. v. 4) darauf zurück. Dieser Hohn ruft in ihm das Gefühl hervor, als ob seine Gebeine zermalmt würden. Für רָצַח ist die von LXX Theod. Syr. gebotene Bedeutung »Zermalmung« durch das Verb 62₄ ziemlich sicher gestellt. Das בְּ ist nicht das sogenannte Beth essentiae, sondern bezeichnet den begleitenden Umstand, der aber thatsächlich die Folge des Schmähens ist, eigentlich: »unter Zermalmung i. m. G.«. Die von einigen Hss. und von Sym. gebotene Lesart כְּרֹצַח »als ob Zermalmung in meinen Gebeinen herrschte«, ist erleichternd, wenn auch dem Sinne nach richtig. Die von Olsh. u. A. vorgeschlagene Änderung כְּרָקָב בּ »als wäre Fäulniss in meinen Gebeinen« taugt nicht, denn Fäulniss kann wohl durch eine chronische Krankheit, nicht aber durch akuten Hohn hervorgerufen werden. **43 1** רִיבָה mit dem Ton auf der letzten Silbe, weil ר ein halber Hauchlaut ist, vgl. Ges. 72 Anm. 3. Das Verb ist vermittelst einer Constructio praegnans mit מִן construirt, indem vor מִיַּד zu ergänzen ist ויחלצני. Da aber eben dies Verb am Ende des Verses steht, so lässt man מעם לא חסיד besser von dem Schlussverbum abhängig sein, wobei dann der Haupttrenner zu מִיַּד zu setzen ist. — לא חסיד ist eine Litotes; es ist ein Volk, welches kein חֶסֶד übt, vgl. Hab. 1 17. Unter diesem Volk kann, da der Sänger in der Fremde weilt, nur ein heidnisches verstanden sein. Der »Mann« im Folgenden ist collectivisch zu verstehn. Gemeint sind die heidnischen Unterdrücker, in deren Mitte Israel weilt. **2** Die Verbindung אלהי מעזי ein Gen. der Apposition: »der Gott, der mein Hort ist«. **3** Gottes Licht und Treue sind personificirt; sie sind als Engel gedacht, die den Sänger wieder nach Jerusalem geleiten sollen, vgl. 91 11. Das Licht, nämlich das des göttlichen Gnadenantlitzes (44 4), soll den dunkeln Weg erleuchten, auf dem der Sänger wallt; die Treue das sichere Eintreffen der früheren Verheissungen von der dauernden Gnade Gottes gewährleisten. — Der Wunsch, wieder zum Heiligthum zu kommen, entspricht der wehmüthigen Erinnerung 42 5, und ואודנו v. 4 ist die Erfüllung der im Kehrvers ausgesprochenen sicheren Erwartung עוד אודנו. Der Plural משכנות ist vielleicht mit Olsh. ursprünglich aus der Rücksichtnahme auf die verschiedenen Gebäude zu verstehn, welche

4 Auf dass ich komme zum Altare Gottes, zum Gott meines Freudenjubels,
Und dir danke auf der Cither, Gott, mein Gott.
5 Was bist zu gebeugt, meine Seele, und was tobst du in mir?
Harre auf Gott, denn noch werd' ich ihn preisen,
Das Heil, das mir ward, und meinen Gott.

44

Gebet des von Gott verstossenen und von seinen Feinden bedrängten Volkes.

1 Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Maskil.
2 Gott, mit unsern Ohren haben wir gehört,
Unsere Väter haben uns erzählt
Die That, die du gethan in ihren Tagen,
In den Tagen der Vorzeit.

---

das Heiligthum befasste, vgl. 84 2. 3. 4 Der Kohortativ אבואה bezeichnet die beabsichtigte Folge Ges. 108 2a. — Der gehäufte Ausdruck שמחת גילי dient der Verstärkung; er steht im Genetivverhältniss zu אֵל, aber dieser Genetiv ist ein solcher der Apposition: Gott, welcher der Gegenstand meines Freudenjubels ist. LXX übersetzen *πρὸς τὸν θεὸν τὸν εὐφραίνοντα τὴν νεότητά μου*, indem sie גיל nach Dan. 1 10 deuten, und ebenso noch Aben Esra. Aber גיל bedeutet bei Daniel und im Talmud nicht die Jugend, sondern das Lebensalter oder die Zeitgenossenschaft.

44

Die betende Gemeinde erinnert Gott an die Thaten, die er in früheren Zeiten für die Väter vollbracht hat. Durch ihn haben die Ahnen das Land Kanaan gewonnen. Er, Israels König möge auch jetzt helfen; durch ihn vermag das Volk alle Widersacher zu überwältigen, darum singt es stets seinen Lobpreis v. 2—9. Er aber hat sein Volk verlassen und verworfen. Es ist den Feinden zur Beute gegeben, die es verhöhnen, ausplündern und grausam unterdrücken v. 10—17. Alles dies muss es erleiden, obgleich es treu zu seinem Gott hält; ja grade seine Treue ist der Grund aller seiner Leiden. Möge Gott aus seiner Unthätigkeit erwachen und dem am Boden liegenden Israel Hülfe bringen v. 18—27.

Dass der Psalm sich am natürlichsten aus den Nöthen der makkabäischen Zeit erklärt, hat im Alterthum die antiochenische Schule erkannt; später Nicolaus de Lyra, Calvin, Esrom Rudinger, und in neuester Zeit gewinnt diese Datirung mehr und mehr Anhänger. In der That führt die im Psalm vorausgesetzte Situation mit fast zwingender Nothwendigkeit auf die Unterdrückung der Juden im Zeitalter des Antiochus Epiphanes und seiner Nachfolger. Das Volk sendet Heere zum Kampfe aus v. 10f., ist also im Besitz einer gewissen Selbständigkeit. Trotzdem ist Israel unter die Heiden zerstreut v. 12; beides zusammen traf weder in vor- noch nachexilischer Zeit zu, sondern allein in der makkabäischen. Dass der Psalm einer verhältnissmässig späten Zeit angehört, lehrt der Eingang. Besonders charakteristisch ist die Betonung der Gesetzestreue und des Fehlens des Götzendienstes (v. 18—22), welcher letzterer in vorexilischer Zeit nie ganz aufgehört hat. Endlich ist die Verfolgung, welche die Gemeinde erduldet, eine Religionsverfolgung (v. 23); eine solche hat aber vor Antiochus Epiphanes (+ 168), welcher die Juden zur Annahme der griechischen Religion zwingen wollte, nicht stattgefunden. Den genaueren Zeitpunct innerhalb der syrischen Verfolgung, in welchem der Psalm gedichtet wurde, wagen wir nicht zu bestimmen. Hitzig denkt an die Niederlage des Joseph und Azarja bei Jamnia I Mak. 5 56—62.

3 Du, deine Hand hat Völker vertrieben und jene gepflanzt,
Du verderbtest Nationen und breitetest jene aus.
4 Denn nicht mit ihrem Schwert haben sie das Land gewonnen,
Und ihr Arm hat ihnen nicht geholfen,
Sondern deine Rechte und dein Arm und das Licht deines Angesichts,
Denn du hattest Wohlgefallen an ihnen.
5 Du, du bist mein König, o Gott!
Entbiete die Hülfe Jakobs.
6 Durch dich stossen wir unsere Feinde nieder,
Und durch deinen Namen zertreten wir unsere Gegner.
7 Denn ich verlasse mich nicht auf meinen Bogen,
Und mein Schwert schafft mir keine Hülfe,
8 Sondern du rettest uns von unsern Feinden
Und machst zu Schanden die uns hassen.
9 Gottes rühmten wir uns allzeit
Und deinen Namen preisen wir ewig. Sela.
10 Und doch hast du verworfen und uns beschimpft,
Und ziehst nicht aus mit unsern Heeren.

---

2 Die Väter sind nach dem Schluss des Verses die den erzählten Ereignissen gleichzeitigen Vorfahren. Diese haben die Kunde von den Grossthaten Gottes, die sie erlebten, ihren Kindern erzählt, und durch die von einem Geschlecht auf das andere fortgepflanzte Tradition ist die Kenntniss auf die jetzt lebende Generation gekommen. — זעלת ist mit LXX Hier. Targ. als Relativsatz aufzufassen. Die That Gottes, von welcher die Väter erzählt haben, ist die v. 3 genannte, nämlich die Eroberung Kanaans. **3** יָדְךָ ist zweites Subject zu הורשת Ges. 144 4. — Die Erben der Völker waren die Väter (vgl. Am. 9 12), auf welche sich die Suffixe in ויטעם und וישלחם beziehn. Die Gemeinde der Väter ist gedacht als ein aus Ägypten genommener und in Kanaan neu eingepflanzter Baum, vgl. 80 9 f. Statt הורשת ist vorgeschlagen zu lesen שָׁרַשְׁתָּ »du hast entwurzelt«. Näher liegt, wenn eine Änderung nöthig, גֵּרַשְׁתָּ 80 9. — Für תְּרַע schlägt de Lag. vor zu lesen תְּגַבַּע Jes. 10 33. — וישלחם d. i. du liessest ihre Zweige (שִׁלְחוֹתֶיהָ Jes. 16 8) sich ausbreiten. **4** Das zweite כִּי ist nach der Negation = אִם כִּי. **5** הוּא dient zur Verstärkung des vorhergehenden Nomens wie sehr oft im Aramäischen. — Der Singular mein König statt unser König erklärt sich daraus, dass die Nation als Einheit redet. — Die beiden Versglieder 5a und 5b verhalten sich wie Grund und Folge. Weil Gott der König Israels ist, deswegen hat er die Pflicht, seinem Volke zu helfen, vgl. I Sam. 10 19. אלהים ist Vocativ. LXX und ähnlich Aq. Syr. *σὺ εἶ αὐτὸς ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου ὁ ἐντειλόμενος κτλ.* teilten ab אֱלֹהַי מְצַוֶּה, weil sie hier die Bitte noch nicht erwarteten. Sym. Hier. Targ. bezeugen den massoretischen Text. — Die Hülfserweisungen werden von Gott wie Engel zum Schutz seines Volkes entboten, vgl. 43 3. 91 11. **6** נגח] der Ausdruck ist hergenommen vom Stier oder der gefährlichen Oryxantilope Dtn. 33 17. — Durch deinen Namen, d. i. dadurch dass du dich als Jahve, der Gott Israels, offenbarst. — קָמֵינוּ = קָמֵינוּ עָלֵינוּ 92 12. **7** Der Singular »ich« wie v. 5. **8** כִּי wie v. 4 adversativ. »Du« ist betont. Die Perfecta drücken die Erfahrungsthatsache aus. **9** Die göttliche Hülfe war für Israel der Anlass zu fortwährendem Preis und Dank, der auch jetzt noch andauert. **10** Mit diesem Verhalten Israels steht das Verhalten seines Gottes in schreiendem Widerspruch. אַף ist ein verstärktes וְ und steht gegensätzlich Ew. 354a. — Für 10b vgl. 60 12. Israels Gott hiess Jahve Zebaoth ursprünglich deswegen, weil er an der Spitze

11 Du lässt uns zurückweichen vor dem Feind,
Und die uns hassen machen sich Beute.
12 Du giebst uns hin wie Schafe zum Frass
Und hast uns unter die Heiden zerstreut.
13 Du verkaufst dein Volk ohne Gewinn
Und hast [dein Vermögen] durch ihren Kaufpreis nicht gemehrt.
14 Du machst uns zur Schmach unsern Nachbarn,
Zum Spott und Hohn unsrer Umgebung.
15 Du machst uns zum Sprichwort unter den Völkern,
Machst dass die Nationen den Kopf über uns schütteln.
16 Allzeit steht meine Schande mir vor Augen,
Und Scham bedeckt mir mein Gesicht
17 Bei der Stimme des Schmähers und Lästerers,
Bei dem Blick des racheschnaubenden Feindes.
18 Dies Alles hat uns getroffen, und doch haben wir dich nicht vergessen,
Und haben deinem Bunde die Treue nicht gebrochen;
19 Unser Herz ist nicht zurückgewichen,
Noch bog unser Schritt von deinem Pfade,
20 Dass du uns zermalmt hast an einer Stätte von Schakalen
Und uns mit Finsterniss bedecktest.

---

der Kriegsschaaren Israels in den Kampf zog, vgl. Jud. 4 14. Er bewährt sich jetzt aber nicht als der Gott der Heerschaaren Israels. **11** שָׁסוּ hat den Ton zurückgezogen wegen der folgenden Tonsilbe. — לָמוֹ ist ein Dativus ethicus: sie plündern nach Herzenslust (Hitz). **13** לֹא־הוֹן ist eine Art von Wortzusammensetzung: Nicht-Gewinn = umsonst. — Zu רִבִּיתָ ergänzt das Targ. dem Sinne nach richtig קִנְיָנָא »(deinen) Besitz«. Der Dichter will sagen: du hast durch den für dein verkauftes Volk erhaltenen Preis dein Vermögen nicht vermehrt; du hast keinen תַּרְבִּית, keinen wucherischen Gewinn mit dem Verkauf gemacht. Es ist ein bitterer Sarkasmus. **14** Die Nachbarn sind die Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. s. w., welche über Israels Unglück spotten. **15** Israels Unglück ist sprichwörtlich geworden Dtn. 28 37. — Das Kopfschütteln ist Gestus des Hohnes 22 8. **16** b Die Übersetzung der Alten und meisten Neueren: »Die Scham meines Antlitzes bedeckt mich«, d. h. die auf dem Antlitz lagernde Scham erstreckt sich über den ganzen Körper, ist gezwungen und unnatürlich. פָּנַי ist vielmehr zweites Object zu כסתני, ähnlich wie oben v. 3 יָדְךָ zweites Subject war. Man kann dem Sänger die Scham vom Gesicht ablesen; er mag Niemandem in's Antlitz sehn. **17** מִן ist causal. Der Feind lästert den Gott Israels, vgl. 42 11. Vielleicht denkt der Dichter hier wie bei dem racheschnaubenden Feinde speciell an Antiochus Epiphanes, vgl. I Mak. 1 24. Dan. 7 25. 8 11. — Gegenüber der »Stimme« 17 a kann מִפְּנֵי 17 b nicht einfach »wegen« bedeuten, sondern ist mit LXX Sym. Hier. auf das verhasste Antlitz des Feindes zu beziehn, vgl. Dan. 8 23 מֶלֶךְ עַז־פָּנִים von Antiochus. **18** ff. Dies Unglück kann keine Strafe für Israels Sünden sein, denn es weiss, dass es treu an dem Bunde mit Gott gehalten hat. Diese starke Betonung der Bundestreue Israels erklärt sich wohl nur aus der makkabäischen Zeit, wo Israel in der That die peinlichste Gesetzestreue bewahrte. In der vorexilischen Zeit, wo Bundesbruch durch Götzendienst nie aufhörte, wäre sie unerklärlich. **18** וְלֹא־גוֹ ist ein Umstandssatz Ges. 156 3. **19** In וַתֵּט wirkt die Negation fort Ges. 152 3. **20** Der mit כִּי eingeleitete Satz nennt Israels Schicksal, für welches seine Untreue ein zureichender Grund gewesen wäre, das aber jetzt völlig unerklärlich ist. — Den Ort der Schakale

21 Wenn wir den Namen unseres Gottes vergessen hätten
Und hätten unsre Hände ausgestreckt zu einem fremden Gott —
22 Würde Gott das nicht erforschen?
Denn er kennt die Geheimnisse des Herzens.
23 Nein, deinetwegen werden wir gemordet immerfort,
Werden angesehn als Schlachtvieh.
24 Wach auf! warum schläfst du, Herr?
Erwache! verwirf nicht für ewig.
25 Warum verbirgst du dein Antlitz?
Vergisst unsers Elends und unsrer Noth?
26 Denn unsre Seele ist zum Staub gebeugt,
Unser Leib klebt am Boden.
27 Mach dich auf, uns zur Hülfe,
Und erlöse uns um deiner Gnade willen!

45

Hochzeitslied an einen König.

1 Dem Vorspieler, nach »Lilien«, von den Korachiten; ein Maskil, ein Lied der Liebe.

---

versteht bereits Sym. und Raschi als die Wüste (*ἐν τόπῳ ἀνοικήτῳ*), vgl. Jes. 13 22. Jer. 10 22. Dass der Ort der Schakale als Stätte der Vernichtung genannt wird, erklärt sich entweder daraus, dass zur Zeit des Antiochus viele Juden in die Wüste flohen und dort niedergemetzelt wurden I Mak. 2 29—38, oder der Ausdruck ist stark verkürzt und bedeutet: dass du uns zermalmt und zugleich unser Land zur schaurigen Wüste gemacht hast. — Über תַּנִּים mit בְּ vgl. Ges. 119 3 b Anm. **21** Die Hände ausstrecken, nämlich zum Himmel hin, ist Gebetsgestus. **23** כִּי ist wieder = אִם כִּי. — עָלֶיךָ wie 69 8. Sie werden gemordet, weil sie den Gott ihrer Väter nicht verläugnen wollen — wiederum ein Zug, der nur auf die makkabäische Zeit passt. **26** שָׁחָה von שׁוּחַ, verwandt mit שׁוּחַ 42 6. Der Tropus »die Seele ist bis zum Staube gebeugt« bezeichnet die tiefste Erniedrigung. Das Parallelglied »unser Leib klebt am Boden« muss ursprünglich in eigentlichem Sinne gemeint sein. Bar Hebr. erklärt ihn daraus, dass die Besiegten auf der Erde liegen und die Sieger über sie hinwegschreiten; die Massora umschreibt: wir sind dem Tode nahe, vgl. 119 25. **27** עֶזְרָתָה ist ein alter Accusativ, bei dem hier auch die Bedeutung (Accus. der Richtung) noch durchsichtig ist, vgl. Ges. 90 2 Anm. b.

45

Der Sänger will durch sein Lied einen König feiern. Er beginnt mit dem Lobe seiner körperlichen Schönheit, seiner kriegerischen Tapferkeit und seiner Gerechtigkeit. Aber dies Lob bildet nur den Eingang zu dem eigentlichen Anlass des Liedes. Der König erscheint von v. 9 an als Bräutigam geschmückt, festliches Saitenspiel ertönt, die Gemahlin wird ihm angetraut. Der Sänger ertheilt ihr väterliche Ermahnungen, bewundert auch ihre Pracht, wünscht dem Vermählten tüchtige Nachkommenschaft und schliesst mit der Verheissung dauernden Ruhmes seines Namens.

Unter dem gefeierten König versteht die gesamte alte Kirche ebenso wie die Synagoge den Messias. Die Königin ist dann die israelitische Gemeinde oder die Kirche, die Freundinnen der Königin sind die zu dem Messias sich bekehrenden Heidenvölker. Diese Deutung befolgten vielleicht schon die LXX, welche שִׁיר יְדִידוֹת v. 1 übersetzen: *ᾠδὴ ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ*, und aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch der Sammler des Psalters

[2]Mein Herz ist bewegt durch festlichen Anlass;
Ich singe meine Lieder einem Könige;
Meine Zunge ist der Griffel eines fertigen Schreibers.

---

das Lied nur deswegen aufgenommen, weil er nicht irdische sondern himmlische Liebe in ihm besungen fand; vgl. noch Hbr. 1 8. 9. Für diese Deutung spricht Folgendes. Als ein Held, der Israels Feinde vernichtet, erscheint der Messias auch bei den Propheten. Die Gerechtigkeit ist ein wesentlicher Zug seines Charakters. Unter dem Bilde der Ehe wird Jahves Verhältniss zu Israel seit Hosea häufig genug dargestellt, und es wäre wohl denkbar, dass ein Dichter eben dies Bild auch auf das Verhältniss des Messias zu seinem Volk angewendet hätte, vgl. Eph. 5 32. Endlich würde die Darstellung der sich zu Jahve und seinem Messias bekehrenden Heidenvölker unter dem Bilde von Freundinnen und Genossinnen der Braut, welche ebenfalls in den Palast des Königs geführt werden, eine an und für sich auf alttest. Boden nicht zu beanstandende Symbolik sein können. Aber trotzdem tritt schon an diesem Puncte die Unmöglichkeit der allegorischen Deutung zu Tage. Die Völker, welche der Königin Geschenke bringen werden (v. 13), sind von ihren Freundinnen sehr bestimmt unterschieden (v. 15). Ferner betont Reuss mit Recht, dass die Aufforderung an die Königin, ihr Volk und ihr Vaterhaus zu vergessen (v. 11), bei der allegorischen Deutung unverständlich bleibt, da Israel vielmehr fortwährend ermuntert wird, sich seines Schöpfers und seines Ursprunges zu erinnern. Ebenderselbe macht noch auf Folgendes aufmerksam. Der König trägt Verlangen nach der Schönheit der Braut, und diese wird aufgefordert, ihm gehorsam zu sein. Aber die allegorische Braut, die Gemeinde, ist erst dann schön, wenn sie sich ihrem Herrn und Heiland ergeben hat; sie empfängt alle ihre Schönheit erst von ihm. Auch die Söhne des Königs, welche an die Stelle seiner Väter treten werden, lassen eine allegorische Deutung nicht zu, und endlich ist der König des Psalms nicht der einzige seiner Art (v. 8 Ende).

Unter diesen Umständen lässt sich der Psalm nur im eigentlichen Sinne verstehn als ein Lied zur Verherrlichung der Hochzeit eines weltlichen Königs. Nach v. 11 ist die Braut eine fremde Königstochter. Von hier aus hat man näher zu bestimmen gesucht, an welchen israelitischen König das Lied gerichtet ist. Die meisten älteren Ausleger denken an Salomos Vermählung mit der ägyptischen Königstochter I Reg. 3; andere, zuerst Hitzig, an Ahab und Jzebel; Ewald an Jerobeam II; Delitzsch an Joram und Athalja; Rosenmüller an einen persischen König; Olshausen an den syrischen König Alexander und die ägyptische Königstochter Cleopatra I Mak. 10 57. 58. Diese Aufzählung wird zur Genüge zeigen, dass der Psalm für eine sichere Datirung keine Anhaltspuncte bietet. Einige sprachliche Erscheinungen sprechen dafür, dass er einer späteren Zeitperiode angehört. Gegen die Beziehung auf einen nichtisraelitischen König entscheidet der Umstand, dass im ursprünglichen Texte des Psalms v. 8 Jahve als Gott des Gefeierten genannt ist, denn gewiss hiess es hier ursprünglich יהוה אלהיך. Giesebrecht (ZATW. 1881 317 f.) meint, unser Psalm sei ein mit dem Hohenlied auf einer Stufe stehendes, zur Verherrlichung des viel gefeierten salomonischen Hofes gedichtetes Lied aus der nachexilischen Zeit.

1 יהודת ist Neutrum; der Genetiv bezeichnet den Inhalt des Liedes. 2 רָחַשׁ, im bibl. Hebr. nur hier, kommt im Talmud (s. Levy) vor von den Lippen, die sich im Gespräch bewegen; im Hif. transitiv: die Lippen beim Gebet bewegen. Danach richtig Sym. ἐκινήθη ἡ καρδία μου. Die Bedeutung brodeln, aufwallen, vgl. מְרַחֶשֶׁת Kochtopf, ist erst übertragen. — רבי טוב, ein Accus. causae (Ges. 118 4), ist die festliche Gelegenheit, welche zu dem Gedichte den Anlass gegeben hat. דָּבָר wie Koh. 7 8. טוֹב wie in יום טוב »ein Feiertag«. — Die Construction אֲנִי אֹמֵר ist mehr aramäisch als althebräisch. — מעשי ist nicht wie sonst im materiellen Sinne zu verstehn, sondern wie das griechische ποίημα Poëm; so Theod. Der Plural steht von dem eventuell sich wiederholenden Vorgange

[3]Du bist schöner als Menschen sind;
Huld ist über deine Lippen ausgegossen,
Drum hat dich Gott für ewig gesegnet.
[4]Gürte dein Schwert an die Hüfte, du Held;
O über deine Pracht und Majestät!
[5]Und deine Majestät! — Glück zu! fahr' hin für die Sache der Treue und [Unterwürfigkeit, der Gerechtigkeit,
So wird deine Rechte dich furchtbare Thaten lehren.
[6]Deine Pfeile sind geschärft, Völker fallen unter dir,
†Vernichtet* sind die Feinde des Königs.

Ges. 124 1 Anm. 1. Das Wort ist mit den alten Übersetzern als Object zu אֹמֵר אָנִי anzusehn. Weniger natürlich construirt die Accentuation: »Ich sage, meine Lieder seien einem Könige [gewidmet]«. — סֹפֵר מָהִיר heisst Esra (Esr. 7 8) als der bewanderte Schriftgelehrte; im Psalm dagegen ist an einen geschickten Schreiber gedacht, LXX *γραμματέως ὀξυγράφου*. Die Zunge des Dichters bewegt sich in Folge der ihm zuströmenden Gedanken so schnell, wie der Griffel eines Schnellschreibers. **3** Die Form יָפְיָפִיתָ ist unerklärlich. Als Pe'al'al (Ges. 55 3) müsste sie יְפֵיפִיתָ lauten, oder mit passiver Aussprache wie מְרֻמָּה Thr. 1 20 יְפֵיפִיתָ. Die alten Übersetzer ausser Targ. geben die Form durch zwei Worte wieder, Aq. *κάλλει ἐκαλλιώθης* d. i. יְפֵי יָפִיתָ. Durch Aq. ist dies als ältere Lesart gesichert. — Die Schönheit des Königs ist gewissermassen eine überirdische, vgl. II Sam. 14 17. 20. 19 28. — Der über die Lippen des Königs ausgegossene חֵן soll schwerlich seine Beredsamkeit bezeichnen (Koh. 10 12), die im Psalm durch Nichts angedeutet ist, sondern geht auf das gewinnende Lächeln, das um seinen Mund spielt. — Da die Schönheit selbst ein Segen Gottes ist, so kann sie nicht der Anlass zum Segen sein. עַל־כֵּן leitet also nicht den Real- sondern den Erkenntnissgrund ein: darum erkenne ich, dass Gott dich gesegnet hat. **4** Zur Schönheit des Königs gehört wesentlich sein kriegerischer Schmuck. Der Anblick des Königs in seiner Rüstung reisst den Dichter zu dem bewundernden Ausruf 4b hin. Andere betrachten die beiden Worte in 4b als Apposition oder als Permutativ zu הרבך. **5** Das letzte Wort von v. 4 tönt wie ein Echo noch einmal wieder; es ist die in den Ps. 120—134 häufig vorkommende rhetorische Figur der Anadiplosis. Vielleicht aber ist das Wort nur versehentlich zwei Mal geschrieben; Hier. und Syr. lassen es aus. LXX *καὶ ἔντεινον* = וְהַדְרֵךְ d. i. spanne (den Bogen) Jer. 9 2. Doch wäre die Ellipse hart und die Aufforderung gegenüber v. 6 verfrüht. — צלח kommt in der Bedeutung »Glück haben« im Aramäischen auch von Personen vor z. B. Targ. Jer. 22 30. Hebräisches הַמֶּלֶךְ I Sam. 10 24 I Reg. 1 34. 39 wird im Targum wiedergegeben יצלח מלכא. — »Fahr' hin« auf dem Streitwagen oder Schlachtross. — על דבר »um — willen« d. h. um die Treue u. s. w. zu schützen. Der Sänger fordert den König auf, seine Macht zum Besten der Sache seiner treuen Unterthanen geltend zu machen, welche Gerechte sind. עֲנָוָה als Unterwürfigkeit oder Gehorsam auch Zph. 2 3. Die עֲנָוִים werden hier als diejenigen erklärt, welche Gottes Recht halten. Ebenda ist es wie im Psalm mit צֶדֶק verbunden. Die Aussprache עַנְוָה ist eine Mischform aus dem stat. abs. (עֲנָוָה) und dem stat. constr. (עַנְוַת); wahrscheinlich haben die Punctatoren den letzteren ausdrücken wollen, soweit es der vorliegende Consonantentext gestattete. Danach wäre mit Aq. (*καὶ πραότητος δικαίας*) zu übersetzen: »und um der gerechten Unterwürfigkeit willen«, was aber keinen befriedigenden Sinn giebt. Es wird עֲנָוָה zu lesen sein. Auffallend ist die asyndetische Anknüpfung von צֶדֶק, hat aber ein Analogon an v. 9. Sie dient dazu, um den Begriff צֶדֶק emphatisch hervorzuheben. Vielleicht ist jedoch der Text nicht intact. — Die Rechte ist als die Lehrmeisterin gedacht, welche den Helden im Kampfe unterweist. **6** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »Deine Pfeile geschärft — Völker fallen unter dir — [dringen] in

7 Dein Thron ist ein Gottesthron immer und ewig,
Ein Scepter des Rechts ist das Scepter deines Reichs.
8 Du liebst Gerechtigkeit und hassest Frevel,
Darum hat dich †Jahve*, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl vor deinen Gesellen.
9 Myrrhe und Aloe, Kassia duften alle deine Kleider;
Aus Elfenbeinpalästen erfreut dich Saitenspiel.
10 Königstöchter sind in deinen †Wänden*;
Die Gattin steht zu deiner Rechten in Ophirgold.

---

das Herz der Feinde des Königs«. Aber die Parenthese ist sehr ungewöhnlich, und bei logischer Ordnung würde man sie vielmehr als Schlusssatz erwarten. Auch die Verbindung von בְּלֵב mit חציך שׁנונים ist sehr hart. Jeder Anstoss schwindet, wenn man sich entschliesst statt בְּלֵב zu lesen כָּלוּ, vgl. 37 20. Auch 58 3 ist בְּלֵב eine Corruption; s. dort. **7** Die Versionen fassen sämtlich אלהים als Vocativ auf (Hier. *Thronus tuus, deus, in saeculum et in aeternum*). Das Targ. lässt Jahve angeredet sein; da aber 7b die Anrede an den König ergeht, so versteht Delitzsch diesen unter אלהים mit Hinweis auf Ex. 21 6. 22 7 f. I Sam. 2 25 Ps. 82 6: »dein Thron, du Gott (König), dauert immer und ewig«. Dem gegenüber weist Hitzig darauf hin, dass עוֹלָם וָעֶד (ohne לְ) sonst immer nur Nebenbestimmung zum Prädikat ist, nie selbst solches. Auch hätte sich der Dichter in Hinblick auf v. 8 jedenfalls sehr misverständlich ausgedrückt, wenn er den König als Gott angeredet hätte. Als die annehmbarste Erklärung erscheint die von Hitzig erneuerte Aben Esra's, nach welcher hinter כסאך der stat. constr. כִּסֵּא nochmals zu denken ist Esr. 10 13. II Reg. 23 17. Der Thron des Königs heisst ein Gottesthron, sofern ein mit Gott zu vergleichender König auf ihm sitzt; diese Gottähnlichkeit zeigt sich aber, wie v. 7b ausführt, in der gerechten Regierung des Königs. Mehrfach hat man den Text emendiren wollen; de Lag. liest סָעַד für וָעֶד »deinen Thron hat Gott für ewig gestützt«. Bruston und Giesebrecht, von der Thatsache ausgehend, dass אלהים für früheres יהוה steht, vermuthen, dass letzteres erst aus יִהְיֶה corrumpirt sei, der Text also ursprünglich gelautet habe: »dein Thron wird sein immer und ewig«, (nach II Sam. 7 16 würde man erwarten יִהְיֶה נָכוֹן): noch Andere wollen אלהים einfach streichen, wodurch aber das Versglied zu kurz wird. Gegen alle diese Conjecturen spricht der Umstand, dass es sich nach dem Parallelgliede nicht um die Dauer der Regierung handelt, sondern um die Gerechtigkeit derselben, vgl. auch v. 8a. **8** Gott dein Gott d. i. Jahve, dein Gott, wie der Dichter gewiss schrieb. — Bei der Salbung ist nicht an die Königsweihe gedacht, sondern an die bei fröhlichen Anlässen, in diesem Fall bei der Hochzeit übliche Salbung, vgl. 23 5. Jes. 61 3. Die Gesellen des Königs sind andere Könige; keinem von ihnen ist solche Freude geworden wie dem Gefeierten. Die Lesart מהברך (ohne Jod) ist nur ungenau und darf nicht als Singular verstanden werden. Alle Versionen haben den Plural; auch würde es unschicklich gewesen sein, wenn der Dichter auf einen Mitbewerber hätte anspielen wollen. **9** Die Kleider des Königs sind so von Wohlgerüchen erfüllt, dass sie gewissermassen daraus bestehn, vgl. Jes. 5 12. Ges. 141 1 Anm. — Elfenbeinpaläste, wie I Reg. 22 39. Am. 3 15, sind solche, deren Zimmer mit Elfenbein ausgeschmückt sind. Odyss. δ 72. 73. — מִנִּי hält Ges. 87 1b für eine verkürzte Pluralform statt מִנִּים vgl. 150 4; wahrscheinlich ist letzteres einfach zu schreiben. Die Thore des Palastes sind geöffnet um den eintretenden König zu empfangen. Bei seinem Herannahn ertönt die Musik. **10** Der Plural בנות מלכים geht vermuthlich auf die Eine, die dem König ebenjetzt angetraut wird: vgl. zu v. 2. — בִּיקָרוֹתֶיךָ mit Auflösung des consonantischen Jod für בְּיִקְרוֹתֶיךָ wie Baer jetzt liest Ges. 24 1 Anm. Das Dagesch ist ein Dagesch forte dirimens Ges. 20 2b. Unter den יְקָרוֹת »den Theuren« können wohl nur die Geliebten d. i. die Haremsfrauen verstanden werden. Aber נָשִׁים יְקָרוֹת sind im Talmud (s. Levy) würdige oder vornehme Frauen, und

11 Höre, Tochter, und sieh und neige dein Ohr,
Und vergiss dein Volk und deines Vaters Haus,
12 Und lass den König deiner Schönheit begehren,
Denn er ist dein Herr, so huldige ihm.
13 Und die Tochter Tyrus [wird] mit Gaben [kommen],
Dir werden schmeicheln die reichsten Völker.
14 Ganz Pracht ist die Königstochter drinnen,
Aus Goldwirkerei ist ihr Gewand.
15 In gestickten Kleidern wird sie zum Könige geführt,
Jungfrauen hinter ihr her, ihre Freundinnen, werden zu dir gebracht.
16 Man führt sie herbei unter Freude und Jubel,
Sie kommen in des Königs Palast.
17 An deiner Väter Stelle werden deine Söhne treten,
Du wirst sie zu Fürsten einsetzen in aller Welt.

---

kein alter Übersetzer hat an »die Geliebten« gedacht, deren Erwähnung bei der unmittelbar folgenden Anrede an die Gemahlin auch wenig schicklich wäre. Lies בְּקִרְבֵּךְ. Doederlein schlug vor בְּקוֹרֹתֵיךְ »unter deinem Gebälk«. **12** ויתאו fassen Ges. 109 2b u. A. als Vordersatz eines Bedingungssatzes auf, wobei die Worte כי הוא אדניך wieder (v. 6) als Parenthese gefasst werden müssen: »wenn der K. . . . begehrt — denn er ist dein Herr — so huldige ihm«. Einfacher erklärt man mit Olsh. und Ew.: lass den König deine Schönheit begehren, d. h. widersetze dich ihm nicht. **13** Gegen die zuerst von Aq. und Hier. vertretene Auffassung, nach welcher ובת צר Vocativ wäre (»und, o Tochter von Tyrus«), die Gemahlin des Königs also eine tyrische Prinzessin, spricht die Copula vor בַּת, welche sonst nur steht, wenn schon ein anderer Vocativ vorangeht. Targ. Sym. (*ἡ δὲ θυγάτηρ ἡ κραταιὰ δῶρα οἴσει*) fassen es richtiger als Subject. Die Tochter Tyrus, letzteres von Sym. misverstanden, ist gesagt wie Tochter Zion, Tochter Babel u. s. w., und bezeichnet die Stadt selbst oder ihre Bewohnerschaft. Der Dichter verstärkt seine Aufforderung an die Braut durch den Hinweis auf die reichen Geschenke, welche ihr als Gemahlin des Königs werden dargebracht werden. Tyrus ist besonders genannt als Emporium aller auch für eine Frau begehrenswerthen Schätze. Nach dem überlieferten Text steht ובת צר absolut voran: »Und was die Tochter Tyrus anbelangt — mit Gabe werden dir schmeicheln die Reichen des Volks«. Aber der Versbau ist dann sehr unvollkommen. Hinter בת צר wird ein Wort wie בָּבוֹא ausgefallen sein, worauf vielleicht der Pasek hinweist. — עִם wie אֲבִיוֹנֵי אָדָם Jes. 29 19, vgl. Ges. 132 Anm. 2. **14** כל wie Job. 20 26. — פְּנִימָה drinnen, nämlich im königlichen Palast, vgl. I Reg. 6 18. II Reg. 7 11. Sehr auffallend ist, dass LXX Cod. Vat. und Sin. das Wort mit *Ἐσεβων* wiedergeben, was sonst Transscription von חֶשְׁבּוֹן ist. Dies ist der Name der alten Hauptstadt der Amoriter, welche eine Zeit lang zu Moab gehörte. Aber was für ein König von Hesbon sollte hier gemeint sein? und wie konnte חשבון in זגרמה corrumpirt werden? **15** רִקְמָה sind bunte Stoffe mit eingewirkten oder eingenähten Verzierungen. Das ל versteht unter den Alten nur Aq. von der Richtung (*εἰς ποικιλτά* d. i. zu bunten Teppichen hin); alle andern Übersetzer beziehn es auf die Kleidung der Königin, vgl. לְהוֹדוֹת קֹדֶשׁ II Chr. 20 21. — Mit dem Schluss von v. 15 wendet sich die Rede wieder an den König. — Mit den Freundinnen ist das Brautgefolge gemeint. **16** Statt מְמֻלָּאוֹת des Textes beabsichtigte der Dichter vielleicht בְּשִׂמְחוֹת, vgl. Ges. 130 2. LXX hat den Sing., Hier. den Plural. — Zu der Form תְּבֹאֶינָה vgl. Ges. 76 2f. **17** Ein Glückwunsch zur Hochzeit. Mögen die Söhne, die aus dieser Ehe geboren werden, den Vätern an Tugenden und Ruhm gleichen. — בכל הארץ übersetzen Andere: im ganzen Lande Israel; aber die Erwähnung der Völker v. 18 spricht für die

18 Ich will deines Namens gedenken machen bei jedem Geschlecht und Geschlecht,
Darum werden Völker dich preisen für immer und ewig.

46

Ein feste Burg ist unser Gott.

1 Dem Vorspieler; von den Korachiten . . . . ein Lied.
2 Gott ist uns Zuflucht und Stärke,
Als Hülfe in Nöthen reichlich zu finden.
3 Darum fürchten wir uns nicht, wenn gleich die Erde weicht,
Und die Berge sinken mitten in das Meer.
4 Mögen toben, mögen schäumen seine Wasser,
Mögen Berge erbeben bei seinem Übermuth —
† Jahve Zebaoth ist mit uns,
Eine Burg für uns ist Jakobs Gott*. Sela.

---

in der Übersetzung gegebene Auffassung. **18** Durch sein Gedicht will der Sänger bewirken, dass der Name des Königs ewig fortlebt; dadurch hat er zugleich sich selbst ein monumentum aere perennius errichtet. — יְהוֹדֻךָ die aufgelöste Form für יוֹדוּךָ Ges. 53s Anm. 7.

46

Das unerschütterliche Gottvertraun, von dem die Gemeinde auch in schwerster Zeit beseelt ist, und dem der Lohn nicht fehlt, hat in diesem Psalm seinen erhabensten Ausdruck gefunden. In ungestümen Toben haben Heiden den Versuch gewagt, die Stadt Gottes zu entweihen; Er aber hat durch ihre Vernichtung dem Kriege ein Ende gemacht. Noch sind die Spuren der Niederlage zu sehn; mögen die Völker sich nie wieder zu einem ähnlichen Unterfangen hinreissen lassen, denn Jahve Zebaoth ist Israels Schutz und Schirm.

Der Psalm zerfällt rhythmisch in drei Strophen; der Kehrvers, welcher die zweite und dritte schliesst, ist hinter der ersten vermuthlich nur versehentlich ausgefallen. Inhaltlich lassen sich zwei Teile, v. 2—6 und v. 7—12, unterscheiden, von denen der zweite die geschichtliche Veranlassung feiert, die den Sänger zu dem im ersten Teil ausströmenden Gottvertrauen begeistert hat. Diese Veranlassung fand schon zur Zeit Theodorets ein Teil der Ausleger in dem vereitelten Kriegszuge der vereinigten Könige von Damaskus und Ephraim gegen Ahas von Juda Jes. 7; ein anderer Teil in der Niederlage des assyrischen Heeres unter Sanherib Jes. 36ff. Der letzteren Datirung haben sich die meisten neueren Ausleger angeschlossen. Das יהוה צבאות עמנו des Kehrverses erinnert an עִמָּנוּאֵל Jes. 8s. 10.

2 נִמְצָא ist Partif. Nif. mit der Bedeutung eines latein. Adjectivs auf *bilis* (Ges. 116z b). Er hat sich als Hülfreichen finden lassen und ist als solcher allezeit findbar; vgl. Jer. 2914. **3** אֶרֶץ ist Subject zu בְּהָמִיר, nicht Object (»wenn er, nämlich Gott die Erde wandelt«) s. Ges. 115z Anm. 2. הָמִיר geben Aq. Sym. wieder *ἀλλάσσεσθαι*, Hier. *cum fuerit translata terra*. Das Verb bedeutet eigentlich »tauschen«; als Object wird zu ergänzen sein: ihre Stätte. — Dem Parallelismus entsprechend bezeichnet 3b בלב ימים nicht den Ort wo sondern wohin die Berge wanken, d. h. sich wankend-stürzen, vgl. LXX Vulg. *et transferentur montes in cor maris*. — ימים ist Plural der Ausdehnung Ges. 124l. — בְּלֵב יַמִּים wie Ez. 2726. **4** Nach dem überlieferten Text setzen die Imperfecta die Infinitive des v. 3 fort und sind noch abhängig von »darum fürchten wir uns nicht«, vgl.

5 Ein Strom — seine Arme erfreuen die Gottesstadt;
Der Höchste †hat seine Wohnung geheiligt*.
6 Gott ist in ihr, sie wird nicht wanken,
Gott hilft ihr um die Morgenwende.
7 Völker tobten, Reiche wankten,
Er rief mit seiner Stimme, die Erde verging.
8 Jahve Zebaoth ist mit uns,
Eine Burg für uns ist Jakobs Gott. Sela.
9 Geht hin, schaut Jahves Thaten,
Der Schrecken auf Erden angerichtet hat,
10 Der Kriege beendet bis an das Ende der Welt,
Den Bogen zerbricht und den Speer abstumpft,
Die †Schilde* mit Feuer verbrennt.

Luther. Ursprünglich aber bildete der Vers wahrscheinlich den Vordersatz zu dem jetzt ausgefallenen Kehrvers. — Das Singularsuffix in מימיו und נאויו geht nicht auf Gott sondern auf den Extensivplural ימים Ges. 132 Anm. 5c. Dem Meer wird נָאָוָה zugeschrieben ähnlich wie 8910. Job. 3811. Aq. *ὑπερηφανία*. **5** Das Tosen des Meeres reicht nicht an die Stadt Gottes; in ihr fliesst ein Strom, der Freude und Schutz gewährt. Da es bei Jerusalem keinen נָהָר giebt, so ist das Wort bildlich und zwar vom Strome der göttlichen Gnade zu verstehn (vgl. 369), deren einzelne Erweisungen die vom נָהָר abgeleiteten das Land bewässernden פְּלָגִים sind, vgl. zu Ps. 1. Die sanft fliessenden Wasser des Siloah Jes. 86 haben vielleicht den Anlass zu dem Bilde gegeben. — נָהָר ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix wieder aufgenommen, vgl. Job. 36; Hier. *fluminis divisiones*. — 5b wird meistens nach Sym. (*τὸ ἅγιον τῆς κατασκηνώσεως τοῦ ὑψίστου*) und Hier. (*sanctum tabernaculum altissimi*) als Apposition zu עיר אלהים aufgefasst; dann müsste aber קְדֹשׁ vocalisirt werden, denn קָדוֹשׁ ist Adjectiv, nicht Substantiv. Der vorliegende Text scheint nach Jes. 1911 nur bedeuten zu können: die heilige, oder: die heiligste (s. Ges. 133a Anm. 1) unter den Wohnungen des Höchsten. Auch Silo und Gibeon waren einst Wohnstätten Jahves, aber Jerusalem überragte sie an Heiligkeit. Aber auch diese Erklärung scheitert daran, dass der Masculinplural משכנים nie als Bezeichnung der göttlichen Wohnung gebraucht wird, sondern immer nur משכנות. Die Maskulinform findet sich überhaupt nur einmal Ez. 254 von den einzelnen Zelten der Wüstenaraber. LXX übersetzen *ἡγίασε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὕψιστος* = קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ עֶלְיוֹן, eine Lesart welche einen in jeder Hinsicht befriedigenden Sinn ergiebt. Die zweite Vershälfte drückt den Gedanken der ersten ohne Bild aus und nimmt Rücksicht auf die Gefahren, welche der Stadt von Seiten der Feinde gedroht hatten. Diese hatten die Absicht, die Wohnung Gottes zu entweihen (הוֹל 747); indem aber der Höchste seine Wohnung für heilig erklärte, hat er ihr Beginnen vereitelt, vgl. Jo. 417. **6** לפנות בקר bedeutet nicht: jeden neuen Morgen (LXX *τὸ πρὸς πρωΐ πρωΐ*), was לַבְּקָרִים heissen müsste Jes. 338, sondern nach Ex. 1427. Jdc. 1926. Gen. 2463. Dtn. 2312: sobald der Morgen erscheint, d. h. in kurzer Frist, die nicht länger dauert als bis aus Nacht Morgen wird, vgl. 306. **7** Was v. 3. 4 unter einem Bilde und als blosse Möglichkeit ausgesprochen war, das wird hier ohne Bild und als wirklich geschehenes Ereigniss vorgeführt. Ein Aufruhr der Völker, vergleichbar dem Toben des Meeres, hat wirklich soeben noch stattgefunden, aber Jahve hat demselben durch sein Dräuen ein schnelles Ende bereitet und sich als zuverlässiger Hort seines Volkes bewährt. — נתן בקולו auch 6834 für sonstiges נתן קולו Ges. 149 3b Anm. — Die Erde verging d. h. sie löste sich unter dem Feuer des göttlichen Zornes auf. **9** Die Spuren der göttlichen Gerichte über die Feinde sind im Lande noch sichtbar; der Sänger

11 »Lasst ab und erkennt, dass ich Gott bin,
»Erhaben bin ich unter den Völkern, erhaben auf Erden«.
12 Jahve Zebaoth ist mit uns,
Eine Burg für uns ist Jakobs Gott. Sela.

47

Jahve der König über alle Völker.

1 Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Psalm.
2 Alle ihr Völker klatscht in die Hände,
Jauchzt Gott zu mit Jubelruf,
3 Denn Jahve, der Höchste, ist furchtbar,
Ein grosser König über die ganze Erde.

---

fordert auf hinauszugehn und sich durch den Augenschein von der Macht Gottes zu überzeugen. — שַׁמּוֹת, der Plural nur hier, nach LXX *τέρατα* d. i. solche Dinge, über die man vor Staunen starr wird, *horrenda;* weniger wahrscheinlich Hier. *solitudines.* **10** Das feindliche Heer, das Jerusalem Verderben drohte, ist mit einem Male vernichtet, und dadurch der Krieg beendet. Der Ausdruck »bis an das Ende der Welt« deutet die völlige Vernichtung des feindlichen Heeres an. Nicht nur Jerusalem und das heilige Land ist nunmehr gesichert, sondern auch andere Völker haben nicht mehr unter den Kriegszügen der von Gott unschädlich gemachten Weltmacht zu leiden. — Das Particip משברת wird durch die Imperfecta fortgesetzt. Neben ישבר und ישרף erwartet man יַקְצֵץ oder וִיקַצֵּץ. — עֲגָלוֹת bezeichnet sonst immer die Arbeitswagen, während Kriegswagen מַרְכָּבוֹת heissen. LXX haben *θυρεούς* und Targ. das gleichbedeutende עגילין (35 2 für hebr. צִנָּה, 91 4 für סֹחֵרֶת). Wahrscheinlich verkannten die Punctatoren das sonst im Hebräischen nicht erhaltene Wort (עגילים Ez. 16 12 sind Ringe), und es ist עֲגָלוֹת zu vocalisiren. **11** Das Donnerwort Gottes an die Völker, mit dem er sie zur Ruhe bringt. — »Lasst ab«, nämlich von eurem Beginnen, mein Volk vernichten zu wollen, denn ein solches Beginnen ist, weil gegen meine Majestät gerichtet, vergeblich. — בארץ deutet Bar Hebr. auf das Land Palästina, das Targum wohl richtiger auf die Bewohner der (ganzen) Erde, vgl. zu v. 10.

47

Die Gemeinde feiert Gott als ihren König, der aber zugleich König über alle Völker und über die ganze Erde ist. Darum ergeht auch an jene die Aufforderung, an dem Lobpreise Gottes Teil zu nehmen; der Sänger sieht die Zeit bereits erschienen, wo auch die Heiden ein Volk Gottes geworden sind.

Dies Gemeindelied scheint seinen Ursprung einem bestimmten äusseren Anlass zu verdanken. Nach v. 9 hat Gott seinen Sitz auf Zion wieder eingenommen, er hatte ihn also vorher verlassen. Manche Ausleger vermuthen, dass ein glücklich beendeter Krieg das Gedicht veranlasst hat. Die nahe Verwandtschaft mit den Psalmen 93—100 einerseits und mit Deuterojesaias anderseits, in's besondere die begeisterten messianischen Hoffnungen des Psalms, die wie ein Echo aus der Schrift dieses Propheten klingen, machen es wahrscheinlich, dass die Wiederherstellung der Gemeinde nach dem Exil und die Erbauung des zweiten Tempels den Sänger zu seinem Liede begeistert hat.

Der Psalm ist in der Synagoge wegen des v. 6 erwähnten Schopharblasens der eigentliche Neujahrspsalm; die Kirche hat das עָלָה v. 6 auf Christus gedeutet, wodurch er zum Himmelfahrtspsalm geworden ist.

2 Das Händeklatschen kömmt bei dem Regierungsantritt eines Königs vor II Reg. 11 12; das ist auch im Psalm der Anlass: Jahve ist König über die Völker geworden v. 9.

4 Er zwang Völker unter uns
Und Nationen unter unsere Füsse;
5 Er wählte uns unser Erbteil aus,
Den Stolz Jakobs, den er geliebt hat. Sela.
6 Gott ist unter Jauchzen aufgefahren,
Jahve unter Posaunenschall.
7 Lobsinget Gott, lobsinget,
Lobsinget unserm König, lobsinget,
8 Denn König der ganzen Erde ist Gott,
Singet ein Lied.
9 Gott ward König über die Heiden,
Gott hat sich auf seinen heiligen Thron gesetzt.
10 Edle der Völker versammeln sich,
Ein Volk des Gottes Abrahams,
Denn Gott gehören die Schilde der Erde;
Hoch ist er erhaben.

— 2b ist die תרועת מלך Num. 23 21 gemeint, die beim irdischen Könige in dem Zuruf יְחִי הַמֶּלֶךְ bestand. **3** עליון wird wie 78 56 am natürlichsten als Attribut zu Jahve verstanden; נורא ist Prädikat, und 3b bildet ein zweites Prädikat. Als furchtbar erweist er sich gegen seine Feinde. **4** Ein Beleg der furchtbaren Grösse Jahves ist die ehemalige Unterwerfung der Kananiter unter Israel. 4a scheint eine Reminiscenz aus 18 48 zu sein. Die Juffixform יַדְבֵּר ist rein rhythmisch s. Ges. 109 2b Anm. und Driver, Use of Tenses 84 β. **5** Auch dieser Vers geht noch auf die alte Zeit, als Jahve seinem Volke das Land Kanaan zum Besitzthum gab oder auswählte. Wäre an ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit gedacht, durch welches israelitisches Land den Heiden entrissen und den Israeliten zurückgegeben wurde, so würde der Dichter für יבחר ein anderes Verb gewählt haben, etwa יָשִׁיב. — Der Stolz Jakobs, d. i. das, worauf Jakob oder Israel stolz war, ist das herrliche Land Palästina, vgl. Jer. 3 19. Anders Am. 6 8. — אשר אהב geht auf Jakob und nennt den Grund der Belehnung Jakobs, vgl. Mal. 1 2. Andere beziehn nach Qimchi das Relativpronomen mit weniger Wahrscheinlichkeit auf das Land (נעון) wie 87 2. **6** Erst jetzt, mit Beginn der zweiten Strophe, feiert der Dichter ein Ereigniss der jüngsten Vergangenheit. Der Gott, der seinem Volke früher Kanaan verliehen hat, ist soeben unter Jauchzen und Posaunenschall wieder in sein Heiligthum eingezogen, wo ihm eben jetzt ein Dankfest gefeiert wird. Der Ausdruck עָלָה גו ist von der Bundeslade entlehnt, welche als Symbol der Gegenwart Jahves und als Unterpfand des Sieges mit in den Krieg zog und nach Beendigung desselben wieder in das Heiligthum auf dem Zion gebracht wurde. Ob aber im Psalm der Ausdruck im eigentlichen Sinne zu verstehn ist, ist zweifelhaft. Wahrscheinlich will der Dichter unter dem altbekannten Bilde nur dem Gedanken Ausdruck geben, dass Jahve die Herrschaft über Zion wieder angetreten hat. Als Jerusalem eingenommen und zerstört wurde, war er von seinem Throne auf Zion herabgestiegen; bei der Rückkehr aus dem Exil nahm er ihn wieder ein, wenn auch nicht unter dem sichtbaren Symbol der nicht mehr vorhandenen Bundeslade. Unter dem heiligen Thron v. 9 ist dem entsprechend der himmlische zu verstehn, vgl. 103 19. **8** משכיל ist ein Lied besonderen Charakters, s. die Einleitung. Dagegen LXX *ψάλατε συνετῶς*, Aq. *ψάλατε ἐπιστημόνως*, Hier. *canite erudite*; doch kömmt ein Partic. act. mit Adverbialbedeutung sonst nicht vor. **9** מָלַךְ גו ist jubelnder Zuruf beim Antritt der Regierung II Sam. 15 10. Bar Hebr. erklärt richtig: Alle, welche die Macht Gottes bisher nicht kannten, haben sie jetzt kennen gelernt. — Den Thron hat Gott bestiegen, um Gericht

48

Dank für Zions Errettung.

[1] Ein Lied, ein Psalm; von den Korachiten.
[2] Gross ist Jahve und hoch zu preisen
In der Stadt unseres Gottes, auf seinem heiligen Berge.

über die Heiden zu halten und um seinem Volke zu seinem Recht zu verhelfen. **10** Die Fürsten und Edlen der Völker sind nunmehr Unterthanen und Vasallen des wahren Gottes geworden. Das Perf. נאספו bezeichnet eine Handlung, die bereits begonnen hat, und die der Sänger mit dem Auge des Geistes zugleich als endgültig erfüllt schaut, Ges. 106 s. vgl. 102 23. — עם אלהי אברהם kann nur Apposition zu dem Subject von נאספו, also zu נדיבי עמים sein. Die Heiden sind nun selbst Volk des Gottes Abrahams geworden; so Sym. Theod. Hier. Der Ausdruck ist kühn und bezeichnet den höchsten Gipfel des auf dem Gebiete des alten Testaments erreichten Universalismus. Sollte er deswegen, weil diese Höhe sonst nicht erreicht ist, unmöglich sein? Die Lesart der LXX und des Syr. עַם אלהי אברהם ist nicht zu gebrauchen, weil נאסף mit אֶל oder לְ construirt wird. Auch die zuerst von Hitzig vorgeschlagene dann aber von ihm selbst zurückgenommene Conjectur עַם עִם אלהי אברהם im Sinne von *unacum* (de Lag.) befriedigt nicht, da von der Sammlung der Israeliten in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist. — Gott Abrahams wird der wahre Gott vermuthlich nicht deswegen genannt, weil Abraham ein Vater vieler Völker war (Gen. 17 4. Röm. 4 17), sondern weil die Völker wie einst Abraham sich von dem götzendienerischen Wesen los machen werden. — כִּי giebt den Grund für diese messianische Hoffnung an. Der letzte Grund der Zuwendung der Heiden zum wahren Gott ist der, dass sie thatsächlich sein sind. לְ ist das des Besitzers, vgl. I Sam. 2 8. — Schilde der Erde heissen die Fürsten (Hos. 4 18) weil sie ihr Land schirmen, ebenso wie sonst Gott so genannt wird 7 11. 18 3. 84 10. Briggs erklärt: die Schilde der Helden von allen Teilen der Erde werden in Gottes Palast aufgehängt werden (Cheyne). — Zu נעלה ist nach 97 9 hinzuzudenken עַל כָּל־אֱלֹהִים. Auffallender Weise haben LXX Aq. Hier. für נַעֲלָה den Plural: *elevati sunt.*

48

Der Inhalt des Psalms ist nahe verwandt mit dem des 46. Jerusalem, die herrliche Gottesstadt, ist vor einer von Seiten mächtiger Feinde drohenden Gefahr gnädig verschont geblieben; denn Gott hat die Feinde plötzlich geschreckt und zermalmt, wie ein Sturm aus Ost eine stolze Flotte vernichtet. Was die Väter von Jahves Thaten für Israel in alter Zeit erzählten, das hat die jetzt lebende Generation nunmehr mit eignen Augen geschaut. Darum ist die Gemeinde im Tempel versammelt und singt Gottes Ruhm. Möge sie sich liebevoll in den Anblick der unversehrt gebliebenen Stadt versenken, um kommenden Geschlechtern von der Macht und gnadenreichen Führung Jahves zu erzählen.

Auf die Vernichtung des Heeres Sanheribs und die wunderbare Errettung Jerusalems Jes. 36 ff. ist der Psalm bereits von Theod. v. Mops. bezogen; ihm folgen die meisten Neueren. Die Erwähnung der Mehrheit von Königen v. 5 spricht nicht dagegen, s. die Erklärung. Der Psalm weist wie 46 mehrfache Berührungen mit Jes. 33 auf, vgl .v. 7 mit Jes. 33 14. v. 8 mit Jes. 33 21. v. 13 mit Jes. 33 18. v. 15 mit Jes. 33 22. Dabei ist zu beachten, dass Jes. 33 auch anderweitige Reminiscenzen aus den Psalmen enthält, vgl. zu Ps. 12 und 15. Demnach ist Ps. 48 vermuthlich älter als Jes. 33. — Nach LXX, welche in der Überschrift hinzufügen *δευτέρᾳ σαββάτου*, wurde der Psalm zu ihrer Zeit am Montag gesungen; Sym. bei Bar Hebr. hat statt dessen על חד בשבא d. i. für den Sonntag.

3 Schön erhebt sich, aller Welt Wonne ist
Der Zionberg, der äusserste Nord,
Die Stadt eines grossen Königs.
4 Gott that sich an ihren Palästen
Als Schutzwehr kund.
5 Denn siehe, die Könige hatten sich versammelt,
Zogen zusammen heran;
6 Sie sahen's, da starrten sie,
Bebten, entflohen.
7 Zittern ergriff sie da,
Angst wie eine Gebärende.
8 Mit dem Sturme des Ost zertrümmerst du
Tartessusschiffe.

---

2 מְהֻלָּל in der Bedeutung *laudandus* nach Ges. 116₂b. **3** Der Sänger preist die Schönheit der Stadt Gottes, vgl. 50₂. Thr. 2₁₅. נוֹף, nur hier, wird von den alten Übersetzern mit dem nachbibl. נוֹף »Zweig« (s. Levy) vgl. bibl. נֹב »Gesprosse« zusammengestellt (Hier. nach Aq. *specioso germini*, danach Luther: ein schön Zweiglein); die Neueren erklären das Wort aus dem arab. *nauf* »Höhe«. Die Verbindung יפה נוף wie יְפֵה יֹאר Gen. 39₆, vgl. I Sam. 16₁₂. Jer. 11₁₆. Ez. 31₃ (Ges. 128₃), eigentlich: schön von Erhebung, d. h. schön erhebt sich. Der Ausdruck ist im eigentlichen Sinne zu verstehn; der Zionberg ist eine schön emporsteigende Höhe. Hätte der Sänger an die Erhöhung des Zion im geistigen Sinne gedacht wie Jes. 2₂. Mch. 4₁, so würde er statt »schön« jedenfalls »hoch« gesagt haben. — Die Worte ירכתי צפון versteht ein Teil der Ausleger als topographische Angabe: der Zionberg, welcher im äussersten Norden (der Stadt Jerusalem) liegt. Wirklich bildete der Tempelberg oder Zion im engeren Sinne die Nordostecke des alten Jerusalem. Aber wie überflüssig und zugleich wie frostig wäre solche Angabe. Nach Jes. 14₁₃ befindet sich im äussersten Norden (בירכתי צפון) der mythologische Götterberg, der orientalische Olymp. Danach meinen Hitzig, Ewald und Hgstbg., der Berg Zion werde mit jenen Worten im Gegensatz zu den heidnisch-mythologischen Vorstellungen als der wahre Gottesberg bezeichnet. Freilich befriedigt auch diese Erklärung nicht ganz, da man nach Jes. 14₁₃ mindestens den volleren Ausdruck הַר־מוֹעֵד בְּיַרְכְּתֵי צָפוֹן erwarten würde. Die beiden Worte mit Olsh. Cheyne einfach zu streichen ist ein zu gewaltsames Heilmittel. — Der grosse König ist nicht David nach Jes. 29₁, sondern nach v. 4 Gott. **4** Über das לְ in לְמִשְׂגָּב vgl. zu 39₆. **5ff.** Der Sänger weist an der plötzlichen Vernichtung der Feinde nach, wie Gott sich als Schutzwehr seiner Stadt erwiesen hat. — Unter den Königen können mit Bar Hebr. die Heerführer Sanheribs verstanden werden, vgl. Jes. 10₈. — עָבַר vom Überschreiten der Grenze Jdc. 11₂₉, wie ein Strom Jes. 8₈. **6** Bei ראו ist als Object nach v. 4 zu ergänzen: dass Gott in Jerusalem als dessen Schutz sich aufhält. — אָז zeigt die unmittelbare Aufeinanderfolge der Ereignisse an Ges. 164₁b. In Bezug auf die asyndetisch aneinander gereihten Verba vergleicht Calvin Caesars *veni vidi vici*. **7** Mit שָׁם weist der Sänger auf den seinen Zeitgenossen genügend bekannten Ort der Niederlage der Feinde hin. Für das Bild vgl. Jes. 13₈. 21₃. **8** Tarschisch-Schiffe sind die grössten Schiffe, wie unsere »Ostindienfahrer«. Sharpe bei Cheyne sieht in dem Verse eine Anspielung auf die Zerstörung tyrischer Schiffe, welche dem Heer Sanheribs bei der Belagerung von Pelusium Hülfsmittel zuführten, mit Berufung auf Herod. II 141; jedoch ist hier von tyrischen Schiffen gar nicht die Rede. Die meisten Ausleger erblicken daher in dem Verse eine verkürzte Vergleichung. Gott vernichtet die Feinde mit solcher Gewalt, wie der Sturm die grössten Schiffe zerschellt. Für diese Auffassung

9 Wie wir's gehört, so haben wir's gesehn
In der Stadt Jahve Zebaoths, in der Stadt unseres Gottes;
Gott lässt sie ewig bestehn. Sela.
10 Wir denken, Gott, an deine Gnade
Inmitten deines Tempels.
11 So wie dein Name, Gott, also dein Preis
Bis an der Erde Enden;
Mit Gerechtigkeit ist deine Rechte erfüllt.
12 Der Zionberg freut sich,
Die Töchter Judas frohlocken
Um deiner Gerichte willen.
13 Umwandert Zion, umgeht es im Kreise,
Zählt seine Thürme,
14 Habt Acht auf ihren Wall, durchschreitet ihre Paläste,
Damit ihr dem künftigen Geschlechte erzählt,
15 Dass dies †Jahve*, unser Gott ist;
Für immer und ewig wird er uns führen.

Nach *Mut.*

---

spricht das Imperf. יִשְׁבָּר, welches nicht das einmalige Zertrümmern einer Flotte, sondern die öfter vorkommende Handlung bezeichnet. Für das Bild vgl. Jer. 18 17. Ez. 27 26. Unter dem Bilde eines Kriegsschiffes wird die assyrische Macht Jes. 33 21. 23 vorgeführt. **9** Was die Gemeinde von der Macht Gottes, wie sie sich etwa bei der Vernichtung Pharaos und seines Heeres bethätigt hatte, durch Hörensagen überkommen hat, das hat sie jetzt bei der Vernichtung des Heeres Sanheribs durch den eignen Augenschein bestätigt gefunden. **10** דָּמִּינוּ wie Jdc. 20 5. Jes. 14 24. — Inmitten deines Tempels; dort, nämlich in den Vorhöfen, ist die Gemeinde versammelt, um Gott für die Rettung zu danken. **11** Der Name Gottes ist auch hier seine Offenbarung, die im vorliegenden Fall in der Vernichtung der Feinde und der Bewahrung Jerusalems bestand. Der Grösse dieser Offenbarung entsprechend erschallt Gottes Lobpreis nicht nur im Tempel zu Jerusalem, sondern bis an der Erde Enden, denn auch anderen Völkern ist die Vernichtung des feindlichen Heeres zu gute gekommen, vgl. 46 10. — צֶדֶק für אֶל wie II Sam. 15 4. II Reg. 25 20. — Die Gerechtigkeit Gottes gereichte den Feinden zur Vernichtung, den Israeliten zum Heil. **12** Die Töchter Judas sind die Landstädte, vgl. Num. 21 25. Jos. 17 16. **13** Der Sänger fordert die Bewohner Jerusalems auf, sich selbst davon zu überzeugen, dass die Stadt völlig unversehrt geblieben ist; ihre Festungsthürme stehn noch alle, ihr Wall ist erhalten geblieben, ihre Paläste stehn in alter Pracht. Mögen die Bürger Jerusalems sich diesen Anblick wohl einprägen, damit sie daraus Anlass nehmen, der kommenden Generation von Gottes Grösse und Gnade zu erzählen. **14** לְחַיָּלָה mit aufgelöstem Mappik nach Ges. 91 1 Anm. 2. — חָצָה, nur hier, bedeutet im nachbibl. Hebr. (s. Levy) durchschneiden, spalten. Das Hif. kommt vor in der Bedeutung »quer hindurchgehn« (durch einen Weinberg). **15** Der Vers nennt das, was die Väter der kommenden Generation erzählen sollen. — זֶה dieser, der Zion so wunderbar geschützt hat, ist Jahve, der Gott Israels. אלהים ist vom Redactor für ursprüngliches יהוה eingesetzt. — Unter der Voraussetzung, dass עַל מוּת noch zum Text des Psalms gehöre (s. unten), haben die Massoreten die Worte עוֹלָם וָעֶד zum ersten Versgliede gezogen; das Gleichmaass der Glieder verlangt, dass der Athnach zu אֱלֹהֵינוּ gesetzt wird. — עַל־מוּת giebt zum Texte des Psalms gezogen keinen Sinn, denn es könnte nur bedeuten: er wird uns zum Sterben leiten. Der Syrer (*super mortem*) und einige hebr. Hss. lesen עַל־עָלְמוֹת;

49

Das Räthsel vom Glück der Gottlosen.

1 Dem Vorspieler; von den Korachiten, ein Psalm.
2 Hört dies, alle Völker,
Merkt auf, alle Bewohner der Welt,
3 So Leute wie auch Herren,
Allzumal Reich und Arm.
4 Mein Mund soll Weisheit reden,
Und das Dichten meines Herzens Einsicht.

---

aber dieser Gedanke wäre hier ganz unvorbereitet. LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας*, Sym. *εἰς τὸ διηνεκές* lasen עֹלָמוֹת; aber der Plural lautet in der Bibel sonst immer עוֹלָמִים; erst in der Mischna findet sich die weibliche Pluralform in der Bedeutung Äonen. Das Targum und danach Luther versteht עֲלֻמּוֹת im Sinne von עֲלוּמִים »die Jugend«, was weder zu belegen ist noch einen befriedigenden Sinn giebt. Vermuthlich hat das Wort musikalische Bedeutung (vgl. 91 עַל־מָוֶת לַבֵּן oder 461 עַל עֲלָמוֹת) und steht wie Hab. 3 19 unter dem Liede, oder hat ursprünglich zu der Überschrift des folgenden Psalms gehört.

49

Das Räthsel (v. 5), das der Sänger vorträgt und dessen Lösung er verspricht, ist dasselbe, mit dem der Dichter von Ps. 73 (vgl. 37) sich abmüht: Warum geht es den Bösen so gut und warum dürfen sie die Frommen bedrängen? Die Antwort lautet: das Glück jener dauert nur eine Zeit lang; denn unabwendbar steht ihnen das Todesverhängniss bevor. Wie die Thiere sterben sie dahin ohne Hoffnung. Droht aber nicht dasselbe Geschick den Frommen? Dem einzelnen Frommen, ja. Die Weisen müssen sterben nicht minder wie die Thoren. Aber die Gemeinde der Frommen stirbt nicht, denn Gott bewahrt sie vor dem Tode und wird sie endlich über die Gottlosen triumphiren lassen. — Abgesehn von der Einleitung v. 2—5 ist der Psalm durch einen Kehrvers in zwei Abschnitte, v. 6—13 und 14—21 zerlegt.

Der Sänger wendet sich mit der Aufforderung, seinen Spruch anzuhören, an alle Welt. Denn es handelt sich bei seinem Problem nicht um einfache Privatverhältnisse. Vielmehr stehn sich zwei Classen innerhalb des Volks gegenüber: die gottlosen Reichen und die armen und von jenen bedrückten Frommen, in deren Namen der Sänger spricht. *Vox ecclesiae super lazaro et divite purpurato* ist der Psalm in einer Handschrift des psalterium Hieronymi überschrieben. Dieser Gegensatz hat zu allen Zeiten bestanden, und es lässt sich aus ihm nicht einmal folgern, ob der Psalm vorexilisch oder nachexilisch ist. Aber der Anfang, welcher an das sicher nicht vorexilische Proömium zu den Proverbien erinnert, macht es wahrscheinlich, dass der Psalm frühstens der Zeit des Exils angehört.

Im Einzelnen enthält der Psalm für uns noch andere Räthsel als das, welches der Dichter vorträgt. Zum Teil ist dies sicher auf Rechnung des stark corrumpirten Textes zu setzen.

3 בני אדם und בני איש scheint wegen des Parallelgliedes einen Gegensatz zu bilden. Im Syrischen sind בני נכא (= בני אדם) die gemeinen Leute s. Land, Anecdota I 37 Mitte (wo sie im Gegensatz zu Königen stehn). בני איש sind dann die Vornehmen, vgl. 4 3. Die Aufzählung in den beiden Gliedern ist chiastisch. Reich und Arm erklärt Targ., dem Sinn gemäss richtig, als Ungerechte und Gerechte; um das Schicksal beider Classen handelt es sich im Psalm. **4** Die Plurale חכמות und תבונות dienen zur Verstärkung: gewichtige Weisheit und tiefe Einsicht, Ges. 124 1b. — Statt הגות las Origenes הֲגִיוֹת. —

5 Ich will mein Ohr dem Spruche leihn,
Bei der Cither mein Räthsel lösen.
6 Warum muss ich des Bösen Tage †sehn*,
†Wo mich mit Frevel umringen meine arglistigen [Feinde]*?
7 Die sich auf ihre Macht verlassen,
Und sich ihres grossen Reichthums rühmen? —
8 Nur wird Keiner †Erlösung finden*,
Er kann Gott sein Sühngeld nicht geben,

תבונות betrachten alle alten VV. als zweites Object zu ידבר. Neuere sehn הגות לבי als Subject und תבונות als Prädikat an: »Und das Dichten meines Herzens ist Einsicht«. 5 Der Sänger will sein Ohr neigen, um einen Spruch zu vernehmen, der ihm von oben her zugeraunt wird, und will ihn dann seinerseits bei Citherbegleitung vortragen und auslegen; vgl. Pindar: *μαντεύεο Μοῦσα, προφητεύσω δ' ἐγώ*. Der Dichter bezeichnet also die von ihm vorgetragene Lösung des Räthsels als eine ihm zu Teil gewordene göttl. Offenbarung. — חידה nicht von einer arab. Wurzel חוד, sondern wie אֲחִידָה Dan. 5 12 und arm. אחֵדեկ (so Targ. hier) zeigt, von אחד = hebr. אָחָה in der Bedeutung »verschliessen« (Neh. 7 3), also »das Verschlossene«. — Bei Citherbegleitung trägt der Sänger seine Offenbarung vor ähnlich wie die alten Propheten I Sam. 10 5. II Reg. 3 15. 6 Der Dichter legt sein Räthsel vor. Nach dem jetzigen Text לָמָּה אִירָא, wonach er erklärt, sich nicht fürchten zu brauchen, handelt es sich jedoch garnicht um ein Räthsel. Der Dichter meinte אֶרְאֶה, und die Frage besagt dasselbe wie die Klage 73 3 שלום רשעים אראה. Die falsche Vocalisation wurde durch v. 17 veranlasst. Die Tage des Bösen sind die Tage, an denen er herrscht und wohl auf ist. Dass der Fromme dies ansehn muss und darunter leidet ist das Räthsel, das den Dichter bewegt. Die Lösung desselben folgt v. 8ff. — 6b enthält eine nähere Erläuterung des vorhergehenden ביום רע in der Form eines Umstandssatzes Ges. 156 3a. Die Zeit der Herrschaft des Bösen ist zugleich eine solche, da der Fromme von Gewaltthat Hinterlistiger umgeben ist. עָקֵב heisst überall die Ferse oder metonymisch die Fussspur. Danach wird עֲוֹן עְקֵבַי meistens nach LXX (*ἡ ἀνομία τῆς πτέρνης μου κυκλώσει με*) Hier. Sym. erklärt: (wenn) die Schuld meiner Tritte (d. h. meine Fehltritte) mich umgiebt. Aber abgesehn von der Sonderbarkeit dieses Ausdrucks handelt es sich nicht um die Sünde des Sängers, unter der er zu leiden hat, sondern um die seiner Feinde. Auch gewinnt man bei dieser Auffassung für המבטחים v. 7 keinen Anschluss. Nach dem Syrer und einem Araber, welche עקבי »meine Feinde« übersetzen, erklären Hitzig, Del. u. A. »Wenn die Sünde meiner Widersacher mich umringt«. Der Ausdruck wäre wenn auch ungewöhnlich, so doch verständlich. Aber für עָקֵב lässt sich die Bedeutung »Widersacher« nicht nachweisen, und es ist zweifelhaft, ob der Syrer die jetzige Vocalisation befolgte. Origenes transcribirte *αων ακουββαει ιεσουββουνει* d. i. עָוֹן עָקְבֵי יְסָבֵּנִי. Dies giebt einen vortrefflichen Sinn. סָבַב ist mit dem doppelten Accusativ construirt nach Ges. 117 5a. עָקַב, Jer. 17 9 von dem trügerischen Herzen gebraucht, bezeichnet im Psalm die hinterlistigen Feinde, die den Sänger umgeben und ihm auf jede Weise zu schaden suchen. 7 Die Feinde werden hier als solche charakterisirt, die auf ihren Reichthum pochen. Das Particip המבטחים wird in 7b durch das Verb. fin. יתהללו fortgesetzt. 8 Die Lösung des Räthsels. Der Reichthum der Gottlosen reicht doch nicht aus, wenn es sich darum handelt, vom Tode zu erlösen. — Den überlieferten Text אָח וגו übersetzen LXX Sym. Syr. vgl. Luther: »ein Bruder erlöst nicht (Jemanden)«. Hierbei ist aber völlig unerklärlich, weswegen der Bruder genannt ist. Daher übersetzt Hier. und im Anschluss an ihn die meisten Neueren: *fratrem redimens non redimet vir* (das Partic. *redimens* als Wiedergabe das Inf. abs. פָּדֹה). Jedoch erwartet man den Gedanken, dass der Reiche sich selbst nicht erlösen kann. Ferner wäre die betonte Stellung von

9(Denn zu schwer ist der Loskauf ihrer Seele,
Und so unterlässt er es für immer)
10Dass er noch für die Dauer lebe,
Die Grube nicht sehe.
11Denn er sieht Weise sterben,
Allzumal Thor und Narr vergehn,
Und Andern hinterliessen sie ihre Macht.
12†Gräber* sind ihre Häuser für ewig,
Ihre Wohnungen von Geschlecht zu Geschlecht,
Sie die mit ihrem Namen Ländereien benannten.

אָח im Anfang des Satzes ungerechtfertigt; dieselbe würde den absurden Gedanken involviren, dass der Mann (der Reiche) einen andern als seinen Bruder allerdings erlösen könne. Auch würde bei dieser Erklärung das Suffix bei אָח (אחיו) nicht entbehrt werden können, wie denn auch meistens bei dieser Auffassung (z. B. vom Targum) ohne weiteres ergänzt wird »seinen Bruder«. Endlich erwartet man zu Anfang von v. 8, welcher den Gegensatz zwischen dem Reichthum der Gottlosen und ihrem endlichen Schicksal ausspricht, eine Partikel, welche diesen Gegensatz andeutet, vgl. z. B. 73 18. Diese Partikel gewinnt man und entgeht zugleich den genannten Schwierigkeiten, wenn man mit Ewald auf Grund einiger Handschriften אַךְ für אָח liest, oder annimmt, dass אח ungenau für אך geschrieben ist wie Ez. 18 10. 21 20. Diese Auffassung des אח (אך) macht nun aber weiter nöthig, יִפְדֶּה als Nifal auszusprechen. Die Partikel אך, ebenso wie v. 16 gebraucht, wo auch יזדה wieder auftritt, dient dazu, die Macht des Reichen zu beschränken; und grade in dieser Beschränkung zeigt sich, dass sein Glück nur ein Scheinglück ist, denn durch all' seinen Reichthum wird er nicht (vom Tode) befreit. Das Nifal יִפָּדֶה kann als Passiv oder als Reflexiv (»er befreit sich nicht«) aufgefasst werden; die letztere Bedeutung ist die ursprüngliche Ges. 51 2. Wegen des Inf. abs. Qal neben dem Verb. fin. im Nifal vgl. Ges. 113 3 Anm. 4. — לֹא, sonst vor dem Verb. fin., steht hier vor dem Inf. abs. wie Gen. 3 4. Am. 9 8. — כֹּפֶר ist Ex. 21 30 die Busse, das Sühngeld (*mulcta*), welches Jemandem auferlegt wird als Ersatz für die andernfalls zu erleidende Todesstrafe. Dass der Psalmist jene Stelle im Auge hat, folgt daraus, dass parallel mit כֹּפֶר an beiden Stellen פִּדְיוֹן נַפְשׁוֹ gebraucht wird. Das Suffix in פִּדְיוֹ beziehn LXX (*ἐξίλασμα ἑαυτοῦ*, al. *αὐτου*) auf den Reichen. Jedoch würde man dann erwarten כֹּפֶר נַפְשׁוֹ »das Sühngeld für seine eigne Seele«. Daher bezieht man das Suffix besser auf Gott: »das Gott zukommende Sühngeld«, vgl. 56 13 נדריך. **9** Über die Form יִקַּר vgl. Ges. 69 1 Anm. b. Die Bedeutung ist entweder, dass die Lösung zu theuer (I Sam. 26 21) oder zu schwer (139 17) ist. — Das Pluralsuffix in נַפְשָׁם erklärt sich daraus, dass der Reiche ein Collectivum ist. — וחדל erklärt Hier. (*sed quiescet*) und ähnlich das Targ.: er hört auf zu existiren. Nach der Massora, welche Num. 9 13 vergleicht, bedeutet es: der Reiche unterlässt den unnützen Versuch, sein Leben loszukaufen. Das Perf. וחדל ist ein consecutives. **10** Der Jussiv ויחי ist vermuthlich abhängig von 8 b, wobei dann v. 9 eine Parenthese sein muss. Andere fassen die Copula vor יחי conditional oder concessiv, und וְ in v. 11 adversativ, so dass der Sinn wäre: »Und lebte er noch fort eine Ewigkeit, schaute nicht die Grube: er wird sie schaun; Weise sterben u. s. w.«. Sententia satis ieiuna (Rosenm.). **11** Die Gewissheit des dem gottlosen Reichen bevorstehenden Todes wird begründet. Er selbst sieht, wie Alle, die Weisen nicht minder wie die Thoren, sterben müssen. So kann auch er diesem Schicksal nicht entgehn, und wie jene muss er seine Güter Anderen hinterlassen. **12** Die Textesart קִרְבָּם וגי, welche Aq. Sym. Hier. vorfanden, wird erklärt: »Ihr Inneres, d. i. ihr Sinn, ihre Meinung ist, ihre Häuser würden ewig dauern«. Aber קֶרֶב kömmt in dieser Bedeutung sonst nicht vor. Augenscheinlich ist nach LXX Syr. Targ. קִבְרֵיהֶם für קרבם zu lesen, welche

13 Und der Mensch, in Herrlichkeit, bleibt nicht,
Wird gleich den Thieren, sie müssen verstummen.
14 Das ist das Schicksal derer, die in Zuversicht leben,
Und derer, die ihnen †nachlaufen so wie sie*. Sela.
15 Wie eine Schafheerde †sinken* sie zur Unterwelt hinab,
Der Tod weidet sie;
Und Fromme werden über sie herrschen am Morgen
. . . . . .

Lesart auch Qimchi noch bekannt war, vgl. Koh. 12 5. Der Plural »ihre Häuser« ist ebenso zu erklären wie das Suffix in v. 9 und geht auf die Reichen, ist hier aber veranlasst durch die verschiedenen Subjecte in v. 11, denn freilich steht es ja in dieser Beziehung mit den einzelnen Weisen nicht anders wie mit den gottlosen Reichen, vgl. zu v. 16. — 12c קִרְבָּם גו fasst schon Sym. (*ὀνομάσαντες ἐπ' ὀνομασίαν αὐτῶν τὰς γαίας*) richtig als einen untergeordneten Satz, der die frühere Herrlichkeit der jetzt in den Gräbern liegenden Reichen schildert. Als Beispiele für das, was der Dichter hier von den Reichen aussagt, führt Raschi Antiochia an, das nach Antiochus, und Selencia, das nach Seleucus benannt wurde, sowie Gen. 4 17, vgl. Jdc. 18 29. Aber es handelt sich nicht um Städte, auch nicht um Länder (ארצות), sondern um Ländereien, Gütercomplexe, an denen der Name der Besitzer gehaftet zu haben scheint. Der Plural אדמות nur hier. **13** Der Kehrvers, etwas verschieden von v. 21, führt in einem kurzen Wort den Gedanken aus, dass der Reiche sich in Bezug auf sein endliches Schicksal nicht von dem Vieh unterscheidet, vgl. Koh. 3 18. 19. בַּל־לָן scheint nach Analogie von 25 13 zum Prädikat zu gehören; da es aber v. 21 sicher zum Subject gehört, wird man es auch v. 13 zu אָדָם zu ziehn haben: der Mensch, wenn er auch in Pracht und Herrlichkeit lebt, bleibt nicht. לִין wie Prv. 19 23. Unrichtig lasen LXX Syr. יָבִין wie v. 21; die Texteslesart bezeugen Sym. Hier. Targ. — נִדְמוּ fassen die meisten Neueren als Relativsatz: »welche hingewürgt werden«; jedoch müsste es dann nach Analogie von 42 2 heissen נִזְבָּחִים; auch wäre die Anwendung des Wortes נִדְמוּ (»sie werden zum Schweigen gebracht«) auf die Thiere auffallend. Mit den Versionen bezieht man es daher besser auf das Collectivum אָדָם. **14**ff. Noch einmal wird das Schicksal der Reichen und ihrer Anhänger hervorgehoben, um das entgegengesetzte schöne Loos der Frommen v. 16 desto deutlicher hervortreten zu lassen. **14** זֶה geht auf das Vorhergehende, vgl. Job. 18 21. 20 29. — כְּסִל לָמוֹ ist ein Relativsatz Ges. 155 2a, und ebenso das zweite Versglied. — פִּיהֶם ist das Selbstvertraun der Reichen, die nicht an ihr Ende denken, vgl. Job. 31 24. — Den überlieferten Text in 14b übersetzt Sym. *οἱ δὲ μετ' αὐτοὺς λόγον αὐτῶν εὐδοκήσουσιν*, Del. nach Hitz. »und derer, die nach ihnen, d. i. wenn sie gesprochen, oder allgemeiner: hinter ihnen drein, d. i. in ihre Fusstapfen tretend Gefallen haben an ihrem Munde, d. i. ihren hochmüthigen frechen vermessenen Reden«. Aber der Ausdruck »hinter ihnen her an ihrem Munde Gefallen haben« wäre sehr auffallend; auch ist im Vorhergehenden nicht sowohl von den Worten als von dem Verhalten (dem Selbstvertraun) der Reichen die Rede gewesen. Hier. übersetzt nach Aq. *et post eos iuxta os eorum current*, also יָרוּצוּ und פִּיהֶם. Ersteres passt gut zu אחריהם; dagegen ist בפיהם, von Aq. Hier. ungeschickt buchstäblich übersetzt, soviel wie בְּמוֹ־פִיהֶם Job. 33 6. So bereits Qimchi alternativ unter Vergleichung von Ex. 12 4. **15** Das Todesgeschick der Reichen (דַּרְכָּם) wird weiter ausgemalt. Mit כצאן wird die Vergleichung von v. 13 wieder aufgenommen. Zur Erläuterung des Bildes vergleicht Cheyne eine Stelle aus der Hamasa (Freitag p. 375. II 21), wo ein von einer Seuche betroffener Stamm mit einer Kamelheerde verglichen wird mit dem Tod als Hirten, zu dessen Stall sie alle eingehn müssen, die einen früher, die andern später. — שָׁתוּ von שָׁחַת wie 73 9 = שִׁית. LXX Aq. Hier. (*in inferno positi sunt*) Qimchi u. A. geben dem Verb intransitive Bedeutung, die

16 Nur meine Seele wird Gott erlösen,
Denn der Hölle Arm wird er mich entreissen. Sela.
17 Zage nicht, wenn Einer reich ist,
Wenn seines Hauses Herrlichkeit auch gross;
18 Denn bei seinem Tode nimmt er das Alles nicht mit,
Seine Herrlichkeit steigt nicht ihm nach hinab;

---

sonst freilich nicht nachweisbar ist. Andere betrachten als Subject das unbestimmte »man«: man legt sie in die Unterwelt; jedoch müsste es dann שַׁתּוּם heissen. Zudem ist 88 7 שִׁית mit בְּ construirt, nicht mit לְ. Unter Vergleichung der ähnlichen Stelle Prv. 2 18 emendirt Graetz treffend שָׁחוּ von שׁוּחַ »hinabsinken«. — Der Tod ist personificirt als Hirte. Das Weiden versteht Luther unrichtig vom Abnagen des Fleisches; vielmehr treibt der Tod die Schatten der gottlosen Reichen wie eine willenlose Heerde vor sich her. — Inwiefern die Frommen über die verstorbenen Reichen herrschen werden (vgl. Jes. 14 2) hat der Sänger nicht gesagt. Man wird an den Triumph denken müssen, der den Rechtschaffenen über die Gottlosen durch die Thatsache des Todes der letzteren zu Teil wird. Noch stärker heisst es Mal. 3 21: »Ihr werdet die Gottlosen zertreten«. — Der Morgen ist nicht der Auferstehungsmorgen, sondern der Tag, an welchem den Frommen die Sonne des Heils aufgeht Mal. 3 20. Ps. 46 6. — Die folgenden Worte sind augenscheinlich corrumpirt und nicht mehr zu verstehn. צִיר (so Aq. Hier. Syr. Targ.) ist ein Bild (Götzenbild) Jes. 45 16. LXX *ἡ βοήθεια αὐτῶν*, Sym. *τὸ κρατερὸν αὐτῶν* lasen das Qere, womit aber kein erträglicher Sinn erreicht wird. Das Kethib erklärt man: »und ihre Gestalt zehrt die Unterwelt ab«, wörtlich: »ist zum Verzehren (Ges. 114 2 Anm. 2) der Unterwelt«. Etwas Ähnliches wird der Dichter gesagt haben, aber gewiss hat er sich deutlicher ausgedrückt. — מזבל לו erklären Einige: aus ihrer Wohnung, d. i. aus der Wohnung, welche die Gestalt hat. Aber was ist das für eine Wohnung? Andere: so dass sie (die Gestalt) keine Wohnung mehr hat. Noch Andere wollen מַזְבֻּל oder מִזְבֻּל lesen und שאול damit verbinden: »Die Unterwelt ist für sie (für die Gestalt) Wohnung«. Aber ein Wort מַזְבֻּל giebt es nicht. Lucian bietet *ἐκ τῆς δόξης αὐτῶν ἐξώσθησαν*, vgl. 36 13; ähnlich Syr. Doch ist dies wohl nur ein Versuch, irgendeinen Sinn herauszubringen. **16** אך beschränkt den Gedanken der Allherschaft des Todes, vgl. v. 8. Es gehört logisch zu נַפְשִׁי Ges. 153. Der Sänger weiss, dass Gott ihn dem Geschick, welches den gottlosen Reichen droht, entreissen wird. Dies ist die andere Seite der Lösung des Räthsels. פדה muss nothwendig hier dieselbe Bedeutung haben wie v. 8, also von der Befreiung von oder der Bewahrung vor dem Tode verstanden werden. Dass der Sänger nur einer augenblicklich drohenden Lebensgefahr zu entgehn hofft, ist durch Nichts angedeutet; auch wäre das eine wenig befriedigende Lösung des Räthsels. Andrerseits wäre die Erwartung, dass Gott ihn wie Henoch hinwegnehmen wird (so Qimchi), doch zu kühn. Als Einzelner wird auch er sterben v. 11. Nur wenn er im Namen der frommen aber duldenden Gemeinde spricht, welche die Gewähr dauernden Bestandes hat, ist sein Satz gültig. Vgl. Hos. 13 14. נפשי im Munde der Gemeinde wie 11 1. — מיד שאול ist mit dem Syr. zu 16b zu ziehn, wodurch grössere Symmetrie der Glieder entsteht. Die invertirte Stellung des כי wie 128 2. Nach der überlieferten Accentuation übersetzen Ew. Hitz.: »Gott wird meine Seele erlösen aus der Hand der Unterwelt, wenn sie mich fasst«. Jedoch spricht gegen diese Auffassung der Umstand, dass שאול sonst (auch Job. 26 6) Gen. fem. ist. »Er (Gott) wird mich aufnehmen« müsste heissen יאספני 27 10. **17** Nachdem die Gewissheit der Errettung der Gemeinde vom Todesgeschick gegenüber dem sicheren Untergange der Gottlosen constatirt ist, besteht für jene kein Anlass mehr, angesichts der zeitweiligen Herrschaft dieser (v. 6) zu zagen. Die Anrede fasst man nach Aben Esra am besten als Selbstanrede. **18** Die Negation לא gehört zum Verbum

19 Ob er seine Seele in seinem Leben segnet,
Und man dich lobt, weil du dir gütlich thust —
20 Sie wird zum Geschlecht seiner Väter kommen,
Die in Ewigkeit das Licht nicht sehn werden.
21 Der Mensch, in Herrlichkeit, doch ohne Verstand,
Wird gleich den Thieren, sie müssen verstummen.

50

Vom rechten Opfer.

1 Ein Psalm von Asaph.
Die Gottheit, Gott, Jahve redet und ruft die Erde
Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang.

Jer. 13 7. Der Artikel in הכל weist hin auf den genannten Reichthum des Gottlosen. — כבודי ist der כבוד ביתו v. 17. **19** Wenn dieser Vers den Grund für v. 18 enthielte (»weil er sich bei Lebzeiten gütlich that«), so müsste statt יברך das Perf. בֵּרַךְ stehn. כי setzt also einen Fall wie v. 17 II Sam. 16 10. Den Nachsatz bildet v. 20. Wenn der Reiche es auch in seinem Leben gut hat, er muss davon, hinab in die Unterwelt zu seinen Vätern. נפשו יברך erklären Aben Esra und Bar Hebr. nach Dtn. 29 18 richtig: er lebte vergnügt, ass und trank, vgl. Lc. 12 19. — 19 b ist Anrede des Sängers an den Reichen. Subject in יודך ist die thörichte Menge, dieselbe wie 14 b. **20** Subject zu תבוא muss wegen des Suffixes in אבותיו wohl die Seele sein; so LXX. Dagegen Aq. Sym. Theod. Sexta Targ. *venies*; doch müsste dann אֲבוֹתֶיךָ gelesen werden. Im Gegensatz zu den Schmeichlern, welche den Reichen wegen seiner Genusssucht lobten, hält der Sänger ihm sein unabwendbares trostloses Geschick vor Augen. — Das Geschlecht der Väter bezeichnet die bereits verstorbenen gottlosen Vorfahren des Reichen, die für ewig im Grabesdunkel sind und mit denen der gleichgesinnte Nachkomme vereinigt werden wird. 20 b ist Relativsatz; richtig Sym. *οὐ βλέποντες*. **21** Der Kehrvers v. 13 kehrt mit leichter Abwandlung wieder. Statt בל ילין heisst es hier ולא יבין. Dies ist neben ביקר eine zweite attributive Bestimmung zu אדם. Der Sänger berichtigt den Gedanken von v. 13 dahin, dass nicht jeder Reiche den Thieren gleicht, sondern nur derjenige, welcher seinen Reichthum unverständig gebraucht.

50

In Feuer und Sturm, den Symbolen seiner Majestät, erscheint Gott, um mit seinem Volk zu rechten. Seine Anklage bezieht sich nicht auf Vernachlässigung des äusseren Gottesdienstes; bringt doch Israel Opfer die Menge dar. Aber eben diese Thieropfer haben für Gott keinen Werth, da er ihrer nicht bedarf; er verlangt statt dessen Opfer des Danks und des Gebets. Mit einem neuen Ansatz v. 16 wendet sich die göttliche Strafrede in verschärftem Ton an eine besondere Classe im Volk: an die Heuchler, die Gottes Worte beständig im Munde führen, aber durch ihren lasterhaften Wandel ihre eignen Worte Lügen strafen. Mit ernster Drohung an die Frevler, zugleich aber auch mit einer frohen Verheissung an die Folgsamen schliesst der Psalm, der wie ein Echo von Jes. 1 klingt.

Als der Psalm gedichtet wurde bestand der Tempel mit seinem Opfercultus s. v. 8; es fragt sich, ob es der vor- oder der nachexilische Tempel war. Nun klagt Mal. 1 7. 8 über mangelhafte Opfer, also wird der Dichter jedenfalls nicht in dessen Zeitalter gelebt haben. Die Bezeichnung Zions als die Krone der Schönheit v. 2 passt besser auf den ersten als auf den zweiten Tempel s. Esr. 3 12. Zudem scheint Thr. 2 15 eine Reminiscenz

2 Von Zion, der Schönheit Krone, leuchtet Gott auf.
3 Unser Gott kommt und kann nicht schweigen.
Fressendes Feuer geht vor ihm her,
Und rings um ihn stürmt es gewaltig.
4 Er ruft dem Himmel droben
Und der Erde, um sein Volk zu richten.
5 »Versammelt mir meine Frommen,
»Die meinen Bund unter Opfer geschlossen«.
6 Da verkündeten die Himmel seine Gerechtigkeit,
Denn Gott ist Richter. Sela.
7 »Höre, mein Volk, und lass mich reden,
»Israel, und lass mich dich mahnen,
»†Jahve*, dein Gott, bin ich.
8 »Nicht deiner Opfer wegen will ich dich rügen,
»Sind doch deine Brandopfer immer vor mir.

---

aus Ps. 50₂ zu sein. Die Kenntniss des Gesetzes und das Prunken mit ihr v. 16 erklärt sich am natürlichsten aus der Zeit nach der Reformation des Josias 622. Demnach möchte der Psalm aus den letzten Jahrzehnten vor der Zerstörung Jerusalems (586) stammen.

Die Verse 1—4 sind eine poetische Erweiterung von Dtn. 33₂, welche dazu dient, die Aufmerksamkeit für die folgende Offenbarung anzuregen. **1** Die drei Gottesnamen sind durch drei distinctive Accente von einander getrennt; ebenso Aq. Sym. Theod. Hier. (*fortis, deus, dominus*), vgl. Jos. 22₂₂; die Auffassung der LXX (*θεὸς θεῶν κύριος*) würde אֵלֹהֵי הָאֱלֹהִים oder אֵל אֱלֹהִים verlangen. Die Häufung der Namen oder Titel dient dazu, die Majestät Gottes zu kennzeichnen. — Gott ruft alle Welt herbei, nicht um sie zu richten, denn das Gericht ergeht nur über Israel, sondern um Zeuge desselben zu sein. **2** Zion als Krone der Schönheit wie 48₃. Thr. 2₁₅. I Mak. 2₁₂, wo der Tempel *ἡ καλλονὴ ἡμῶν* heisst, vielleicht mit Beziehung auf den Psalm. **3** אַל drückt hier schwerlich einen Wunsch aus, da ja nach 3b Gott bereits thatsächlich im Wetter (Job. 38₁) erscheint; es dient vielmehr als Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehn kann, Ges. 109₁ Anm. 2. — Über das Fem. נִסְעָרָה bei einer Naturerscheinung vgl. Ges. 144₂ Anm. **4** Himmel und Erde sollen die Schuldigen herbeirufen und zugleich Zeugen des Gerichts sein, Jes. 1₂. Dtn. 4₂₆. 31₂₈. — מֵעַל meistens Präposition, hier als Adverb wie Gen. 27₃₉. 49₂₅ für מִמַּעַל I Reg. 8₂₃. Jes. 45₈. — Subject zu לָדִין ist natürlich Gott. **5** Die Anrede ergeht nach v. 6 an Himmel und Erde, welche Vollzieher des göttlichen Willens sind. — חֲסִידָיו heissen die Israeliten hier nicht, weil sie wirklich fromm sind, denn ihr Mangel an wahrer Frömmigkeit soll ja eben gerügt werden, sondern das Wort ist gewissermassen ein Titel der Israeliten (wie 79₂), welcher 5b erklärt wird; sie heissen חסידים, weil sie durch die Bundschliessung in ein bestimmtes Verhältniss zu Gott getreten sind. 5b ist eine Hinweisung auf den Abraham- (Gen. 15₁₈) oder Sinai-Bund (Ex. 24₅). Das Partic. geht auf die Vergangenheit nach Ges. 116₂. **6** Die Himmel vollziehn den göttlichen Befehl, indem sie die göttliche Gerechtigkeit preisen und somit garantiren, dass das Gericht ein unparteiisches sein wird. — 6b ist Begründung von צדקו, vgl. LXX Hier. *quia deus iudex est.* Andere beziehn das Part. שֹׁפֵט auf die Zukunft und lassen vor 6b ויגידו fortwirken: »dass Gott richten will«. **7** Das Gericht beginnt, indem Gott selbst als Kläger und Ermahner auftritt. Er hat ein Recht hierzu, weil er Israels Gott ist. Für »Gott, dein Gott« des Textes schrieb der Dichter gewiss »Jahve, dein Gott« mit Anspielung auf das erste Wort des Dekalogs Ex. 20₂; vgl. 48₁₅. **8** Gott will dem Volke keine Vorwürfe

9 »Ich nehme nicht aus deinem Hause den Farren,
»Aus deinen Hürden die Böcke,
10 »Denn mein ist alles Wild des Waldes,
»Und die Thiere auf den Bergen der Tausende.
11 »Ich kenne jeden Vogel der Berge,
»Und was sich auf der Ebne bewegt ist mir gegenwärtig.
12 »Wenn mich hungert, so sag' ich's dir nicht,
»Denn mein ist die Welt und ihre Fülle.
13 »Esse ich denn das Fleisch von Stieren
»Und trink' ich das Blut von Böcken?
14 »Opfre Gott Dank,
»Und so bezahle dem Höchsten deine Gelübde,
15 »Und rufe mich an am Tage der Noth,
»Ich will dich erretten und du sollst mich preisen«.

---

machen, weil es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte, denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen, vgl. Jes. 1 11. תָּמִיד ist vielleicht Anspielung auf das tägliche Brandopfer, das diesen Namen führte. 9 ff. Solcher Opfer bedarf Gott nicht. Die Israeliten brauchen ihm von ihrem Eigenthum nicht zu geben, weil er an seiner Schöpfung volle Genüge hat. Die zum Opfer tauglichen Hausthiere Farren und Böcke stehn im Gegensatz zu den grossen Schaaren des Wildes, das sich in Gottes freier Natur tummelt. 10 Über die alte Casusendung in חַיְתוֹ s. Ges. 90 3 b. — בהרי־אלף wird meistens übersetzt: »auf tausend Bergen«. »Aber dem Zahlwort אֶלֶף geht sonst das Nomen der gezählten Sache in keinem sicheren Beispiel im stat. constr. voraus«. Olsh. will deswegen lesen בהרי אֵל vgl. 36 7, was auch in der Rede Gottes nicht befremdlich wäre, s. v. 14. 23. Nach הָרְרֵי נְמֵרִים Cnt. 4 8 »Berge, auf denen die Panther wohnen« scheint aber der Ausdruck doch bedeuten zu könnnen: »Berge, auf denen sich tausend, nämlich Thiere, aufhalten«. So Aq. Hier. *in montibus milium*, und Luther: auf den Bergen, da sie bei tausend gehn. Grade die grosse Anzahl der Gott zur Verfügung stehenden Thiere will der Sänger hervorheben. 11 Gott kennt alle Vögel, wie zahllos sie auch sind, und es würde ihm daher leicht fallen, sich aus ihrer Zahl die nöthige Nahrung zu wählen. — Statt הָרִים lesen LXX Syr. Targ. שָׁמַיִם, wie es sonst heisst; aber auch Hier. *montium*, wobei an die bewaldeten Berge zu denken ist. Gegenüber dem folgenden שָׂדַי wird dies die ursprüngliche Lesart sein. — Die Bedeutung von זִיז (auch 80 14) steht nicht ganz sicher. Die alten Übersetzer verstehn z. T. ein einzelnes Thier (den Wildesel) darunter; Aq. Sym. Hier. (*universitas agri*) halten dagegen das Wort wohl richtiger für ein Abstractum, von einem Reduplicationsstamm זאז = זוז (vgl. זוּעַ) »sich hin und her bewegen«. — עמדי parallel ידעתי ist im geistigen Sinne zu nehmen: mir gegenwärtig, so dass ich es leicht zu finden wüsste. 12 אִם für לוֹ setzt ironisch etwas Unmögliches als möglich Ges. 159 3 Anm. 14 Die positive Forderung Gottes an sein Volk. Mit תּוֹדָה kann nicht, wie Rosenmüller meint, das Dankopfer (זֶבַח תּוֹדָה Lev. 7 12) gemeint sein, an dem allein im Gegensatz zur עוֹלָה Gott Gefallen habe, sondern der allerdings vom Dankopfer entlehnte Ausdruck will sagen: bringe Gott als Dankopfer deinen Dank dar. Ebensowenig können unter den Gelübden v. 14 b materielle Leistungen verstanden werden, deren Wertlosigkeit für Gott der Sänger ja eben hervorgehoben hat. Der zweite Imperativ drückt vielmehr den Erfolg aus, den die Befolgung des ersten haben wird, vgl. Ges. 110 2. Der Sinn ist: Wenn du Gott wirklich von Herzen dankbar bist, so hat dies für ihn denselben oder grösseren Werth, als wenn du ein gesetzliches Gelübdeopfer (נֶדֶר Lev. 7 16) darbringen würdest. 15 Auch wenn Israel in Nöthen ist, bedarf

16 Zum Frevler aber spricht Gott:
»Was hast du meine Satzungen aufzuzählen
»Und nimmst meinen Bund in deinen Mund?
17 »Da du doch die Zucht hassest
»Und meine Worte hinter dich wirfst?
18 »Wenn du einen Dieb siehst, so †läufst* du mit ihm,
»Und mit Ehebrechern hast du Gemeinschaft.
19 »Deinen Mund lässt du in Bosheit los,
»Und deine Zunge flicht Falschheit.
20 »Du sitzest da, redest gegen deinen Bruder,
»Gegen den Sohn deiner Mutter stössest du Lästerung aus. —
21 »Das hast du gethan, und ich habe geschwiegen;
»Da meinst du, ich sei ganz so wie du.
»Ich will dich strafen und vor deinen Augen Anordnung treffen.

es keiner Opfer, sondern nur des vertrauensvollen Gebetes, um die Rettung herbeizuführen. — Am Ende von v. 15 haben LXX sehr passend διάψαλμα = סֶלָה. **16** Die göttliche Rüge ergeht jetzt an eine besondere Classe von Israeliten, welche durch die Bezeichnung רָשָׁע von den Übrigen abgesondert werden. Zugleich wird der Ton der Zurechtweisung ernster und vorwurfsvoller. Die grosse Menge der Israeliten, an die v. 7—15 gerichtet war, überschätzte die Opfer, weil sie von Gottes Wesen nicht die richtige Vorstellung hatte. Dies war jedoch im Grunde nur ein Mangel an Erkenntniss. Jetzt wendet sich die göttliche Rüge gegen diejenigen, welche Gottes sittliche Gebote wohl kennen, ja, mit ihrer Kenntniss derselben prunken, und trotzdem diese Gebote frech übertreten und in offenen Sünden dahinleben. — מַה לְּךָ ist eine unwillige Frage. — *Die* חֻקִּים sind identisch mit den דְּבָרִים v. 17 und sind, wie die Ausführung v. 18f. zeigt, die sittlichen Gebote des Gesetzes, speciell des Decalog. Der Gottlose weiss dieselben am Schnürchen aufzuzählen, aber er übertritt sie beständig. — וַתִּשָּׂא setzt den Inf. לְסַפֵּר fort. — בריתי ist wohl Abkürzung von סֵפֶר בְּרִיתִי d. h. das Bundesbuch Ex. 20f., in welchem die sittlichen Forderungen Jahves an sein Volk verzeichnet sind. **17** ein Zustandssatz, der den schroffen Gegensatz zwischen den Worten und Thaten des רָשָׁע kennzeichnet, vgl. Ges. 142 1 Anm. 1. — Der Gottlose hasst die Zucht des göttlichen Gesetzes, d. h. er will sich in seinem Thun durch dasselbe nicht bestimmen und leiten lassen. — Du wirfst meine Worte hinter dich d. h. du zeigst durch dein Verhalten, dass du sie thatsächlich verachtest, vgl. I Reg. 14 9. — v. 18. 19. 20 zeigen an drei Geboten der zweiten Tafel, wie begründet der Vorwurf v. 17 ist. **18** רָצָה »Wohlgefallen haben an« wird ausser Job. 34 9 mit בְּ construirt. LXX Syr. Targ. lasen וַתִּרְצֶה, und danach Luther. Dagegen Hier. *consentiebas ei*. Da die Lesart der LXX anschaulicher und zudem dem sonstigen Sprachgebrauch conformer ist, so ist sie vorzuziehn, vgl. Prv. 1 10f. — Zu 18b vgl. II Sam. 20 1. **19** Übertretung des achten Gebots. — Das Perf. שִׁלַּחְתָּ hat frequentative Bedeutung. — Bosheit ist die Sphäre, in welcher die ungezügelte Zunge sich bewegt. — Die Zunge flicht gleichsam ein Netz, in welchem der ehrliche Mann gefangen wird. **20** תֵּשֵׁב, in Gesellschaft von Verläumdern, vgl. 1 1. — תִּתֵּן, nur hier, nach Aq. Sym. Hier. *obprobrium*. nach Rabbinen נְתָנָה רָעָה. Der Ausdruck נתן דבר wie נָתַן קוֹל. **21** Zu solchem Frevel hat Gott in seiner Langmuth bisher geschwiegen. Daraus hat der Frevler den Schluss gezogen, dass auch Gott, wie er selbst, die Sünde nicht verabscheue. Aber so verhält sich die Sache nicht, sondern Gott wird ihn vor Gericht ziehn. Andere fassen דָּמִיתָ als Frage auf: »und ich sollte schweigen?« (vgl. Ges. 112 4c), was schwerlich möglich. — Der Inf. constr. הֱיוֹת statt des abs. הָיוֹ vielleicht um den Hiatus zu vermeiden, vgl. Ges.

22 »Merkt dies, ihr die ihr Gott vergessen habt,
»Damit ich nicht zerreisse ohne Rettung. —
23 »Wer Dank opfert, der erweist mir Ehre,
»Und wer den Weg zurichtet
»Den lasse ich an Gottes Heil sich weiden.«

51

Bussgebet.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David,
2 als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem er zu Bathseba gegangen war.

---

113 s Anm. 5. — ערך hat forensischen Sinn; als Object ist zu ergänzen מִשְׁפָּט, vgl. Job. 23 4. 33 5. 22 Der Vers ist zunächst an die v. 16ff. angeredeten Frevler gerichtet, leitet aber zugleich die aus dem ganzen Psalm gezogene Lehre v. 23 ein, die auch den v. 7ff. angeredeten חסידים gilt. Das Bild 22 b ist vom Löwen entlehnt. 23 Das erste Versglied gilt den v. 7—15, das zweite den 16—22 Angeredeten. — יכבדנני mit Nun epentheticum oder energicum Ges. 58 4. — ושם דרך übersetzt Sym. sehr passend *τῷ εὐτάκτως ὁδεύοντι*, und danach Hier. *qui ordinate ambulat*. דֶּרֶךְ ist der sittliche Wandel. שִׂים eigentlich: zubereiten, mit דֶּרֶךְ wie Jes. 43 19. Ez. 21 24. 25. Den Wandel zubereiten heisst: den Wandel so führen, wie er gemäss den göttlichen Anforderungen sein soll. Für וְשָׁם lesen LXX (*καὶ ἐκεῖ*) Syr. und Luther וְיָשָׂם, und diese Lesart kennt auch der Talmud Moed kat. 5a. Hätte aber der Sänger sagen wollen, im Bereich des Dankopfers liege der Weg um zum Heile Gottes zu gelangen, so würde er geschrieben haben וְזֶה דֶּרֶךְ אֲשֶׁר בּוֹ אראנו ג׳.

51

Israel fleht zu Gott um Vergebung seiner Sünden, die schwer auf ihm lasten, um Verleihung der rechten Weisheit und um ein festes Herz v. 3—14. Als Dank für die Gewährung der Bitte will es Gottes Ruhm verkünden, damit die Sünder sich zu ihm bekehren. Denn solcher Dank ist Gott wohlgefälliger als Opfer und Gaben v. 15—19. Erst wenn die Mauern Jerusalems wieder aufgebaut sind, wird er auch diese äusseren Gaben gern wieder entgegennehmen v. 20. 21.

Die Angabe der Überschrift, nach welcher dies ergreifende Bussgebet von David nach seinem Ehebruch mit Bathseba (und der damit zusammenhängenden meuchlerischen Ermordung des Uria II Sam. 11. 12) gesprochen wäre, ist aus verschiedenen Gründen unhaltbar. Vor allem spricht gegen sie v. 6. Mehrfache Berührungen mit Deuterojesaias (s. v. 5. 13. 14) und Ezechiel (v. 12) in Verbindung mit v. 20, wonach Jerusalems Mauern in Trümmern liegen, führen darauf, dass der Psalm frühestens im Exil entstanden sein kann. Ausserdem zeigen die beiden letzten Verse, dass es sich in dem Psalm nicht um die Sündennoth eines Einzelnen handelt, denn wie hätte ein solcher sein Bussgebet mit der Bitte um den Aufbau der Vaterstadt schliessen können? Vielmehr ist es die unter ihrer Sündenlast seufzende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat. Dies hat zuerst Theod. v. Mops. erkannt, der den Psalm deutet »auf das Volk in Babel, welches seine Sünden bekennt und um Vergebung und um Aufhören seiner Verbannung bittet«. Auch Theodors weniger consequenter Schüler Theodoret hat, wenn er auch die Überschrift festhält, doch in zweiter Linie den Psalm als Weissagung auf das Volk in Babel aufgefasst. Desgleichen zeigt die Überschrift in einer Handschrift des Psalterium Hieronymi: *vox Christi pro populo paenitente*, dass die Beziehung des Psalms auf das Volk in der alten Kirche verbreitet war. Dass die scheinbar so individuellen Züge in v. 7 und 15 sehr wohl und besser auf die Gemeinde als auf eine Einzelperson passen,

3 Gott, sei mir gnädig nach deiner Huld,
Nach deiner grossen Barmherzigkeit tilge meine Sünden.
4 Wasche mich wohl von meiner Missethat
Und reinige mich von meinem Vergehn.
5 Denn meine Sünden erkenne ich selbst,
Und mein Vergehn steht mir beständig vor Augen.
6 An dir allein habe ich gesündigt
Und habe gethan was dir misfällt,
Damit du gerecht seiest in deinem Spruch,
Rein seiest in deinem Urteil.

---

zeigt die Erklärung. Sätze wie v. 8 und v. 12 haben freilich nur dann einen rechten Sinn, wenn sie auf den oder einen einzelnen Israeliten bezogen werden. Aber treffend bemerkt Olsh.: »Dass der Dichter, in der Einzahl redend, obgleich er für die Gemeinde schreibt, diesen und jenen Ausdruck hineinträgt, der nicht sowohl für die Gesamtheit als für jeden Einzelnen in derselben passt, ist auf keine Weise unnatürlich«. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass die theologische Bedeutsamkeit des Psalms bei dieser Auffassung nicht verliert sondern gewinnt.

3 מָחָה wird gebraucht vom Auslöschen oder Abwischen von Geschriebenem aus einem Buch, Num. 5 23. Die Vorstellung ist, dass Gott die Sünde aus dem Schuldbuch tilgen möge, Jes. 43 25. **4** Unter einem neuen Bilde wird die Sünde als Schmutz, der an den Kleidern haftet, gedacht. כְּבַּס eigentlich »walken«, wird nur vom Waschen der Kleider gebraucht (LXX Sym. *πλύνον*), während רָחַץ *λούω* das Waschen des Leibes bedeutet. Das Bild Jes. 4 4 ist also etwas anders. — Statt des Kethib הַרְבֵּה, des adverbial gebrauchten Inf. abs., will das Qere den Imperat. הַרֶב (verkürzt aus הַרְבֵּה Ges. 75 Anm. 16) lesen. Wegen der zwei asyndetisch neben einander stehenden Imperative vgl. Ges. 120 2 b. Eine Nöthigung das Kethib aufzugeben liegt nicht vor. **5** Der Grund der Bitte ist das drückende Bewusstsein der Sünde; nicht nur Gott kennt sie, sondern auch der Sänger selbst, daher das betonte אני. Fast mit denselben Worten wie hier bekennt Jes. 59 12 die Gemeinde ihre Sünden. — לנגדי wie 50 8: in meinem Bewusstsein. **6** Der Sänger sagt nicht, dass er auch gegen Gott gesündigt habe, wie denn in der That jede gegen einen Menschen begangene Sünde auch Sünde gegen Gott ist; vielmehr schliesst das »gegen dich allein« die Verschuldung gegen Menschen aus. Keine exegetische Kunst ist im Stande, diesen Ausspruch mit Davids Ehebruch und Mord zu vereinigen. Auf das richtige Verständniss führt Theod. v. Mops., indem er erläuternd hinzufügt »und nicht gegen die Babylonier«; und Theodoret reproducirt die Erklärung seines Lehrers folgendermassen: *σοὶ μόνῳ ἥμαρτον, περὶ τὰς σὰς φησι δωρεὰς ἐγενόμην ἀχάριστος, καὶ τοὺς τεθέντας μοι παραβέβηκα νόμους· καὶ παντοδαπῶν ἀγαθῶν ἀπολαύσας, ἀγνώμων περὶ ταῦτα γεγένημαι· τοὺς δὲ Βαβυλωνίους οὐδὲν ἀδικήσας, μεγάλα παρ' ἐκείνων ἠδίκημαι.* Die Gemeinde ist sich ihrer Schuld gegen Gott voll bewusst; sie weiss aber auch, dass sie ihren Unterdrückern keinen Anlass zu den grausamen Mishandlungen gegeben hat. Darum kann sie von Gott allein Vergebung erwarten. Natürlich sollen diese Worte nicht dazu dienen, die Schuld abzuschwächen, sie verstärken sie vielmehr. Denn wenn alle Sünde Israels ausschliesslich gegen Gott gerichtet war, so erkennt es damit an, dass die Leiden, unter denen es seufzt, eine Strafe des gerechten Gottes sind. — למען bedeutet nie »sodass«, sondern leitet überall den Zweck ein. Der Zweck der Sünde Israels war der Nachweis der Gerechtigkeit Gottes im Gericht über die Sünde und damit seine Verherrlichung Röm. 3 5. Allerdings verfolgte nicht Israel bei seinem Sündigen diesen Zweck, sondern Gott, ohne dessen Allwirksamkeit auch die Sünde Israels nicht zu Stande kommt. Dass auch die Sünde nicht von Gottes Allwirksamkeit unabhängig ist, ist eine durchgehende

7 Ich bin ja in Sünden schmerzhaft geboren,
Und in Verirrung hat mich meine Mutter brünstig empfangen.
8 Du hast ja Gefallen an Festigkeit des Herzens,
So thu' mir im Inneren Weisheit kund.
9 Entsündige mich Ysop, dass ich rein werde,
Wasche mich, dass ich weisser werde als Schnee.
10 Lass mich Freude und Fröhlichkeit hören,
Lass frohlocken die Glieder, die du zerschlagen.

Voraussetzung des A.T., vgl. z. B. II Sam. 24 1. Jes. 6 10. 63 17. Jdc. 9 23. I Sam. 16 14. 18 10. 19 9. I Reg. 22 21. Freilich steht die sittliche Verantwortung des Menschen dem A.T. ebenso fest. Das philosophische Problem, wie beides zu vereinigen sei, hat das A.T. sich nicht einmal gestellt, geschweige denn gelöst. — תצדק] damit du als der gerechte Richter erscheinst. — דָּבְרֶךָ (*dobrekha*) ein nicht weiter vorkommender Inf. Qal statt des sonst gebräuchlichen Piel דַּבֶּרְךָ, wohl gewählt wegen des Anklanges an בְּשָׁפְטְךָ, vgl. 32 1. Gemeint ist der verurteilende Spruch des Richters. — תזכה d. i. rein von allem Vorwurf. LXX (Röm. 3 4) Sym. Theod. Hier. übersetzen unrichtig nach aramäischem Sprachgebrauch *νικήσῃς*. Ebenso unrichtig fassen LXX Hier. בשפטך passivisch *ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, cum iudicaberis.* 7 Die Gemeinde bestätigt (הֵן) ihre Sündhaftigkeit durch den Hinweis auf ihren sündigen Ursprung. — חוֹלַל Polal von חול Ges. 72 7. — יֶחֱמַתְנִי ist Perfect Piel mit Vocalverfärbung für יִחֲמַתְנִי wie אֶחֱרוּ Jdc. 5 28 für אִחֲרוּ Ges. 64 3 Anm. 3. Das Piel יִחַם verwandt mit חָמַם »heiss sein«, wird sonst nur von der thierischen Begattung gebraucht. Augenscheinlich hat der Dichter absichtlich den drastischen Ausdruck gewählt. Er zeigt, dass בְּחֵטְא und demnach auch das parallele בְּעָוֹן nicht auf die Sünde des Embryo, sondern auf die der Eltern geht. Dass aber der Dichter nicht die Ehe und die Zeugung an und für sich für Sünde erklären wollte, hat schon Theodoret erkannt. Allerdings machen Zeugung und Geburt levitisch unrein, aber der Dichter hat über Schwereres zu klagen. Es bleibt nur übrig, dass, was Hitzig leugnet, der Sprecher unehelich oder im Ehebruch geboren ist, vgl. Bar Hebr. בזווגא לא נמוסיא »in ungesetzlicher Verbindung«. Das was die Pharisäer Joh. 8 41 mit Abscheu zurückweisen, erkennt die Gemeinde hier in tiefster Zerknirschung mit Bezugnahme auf prophetische Aussprüche an; vgl. Hos. 2 6 f. (Ez. 16 3). 8 Jetzt, nachdem die Gemeinde sich auf's tiefste gedemüthigt hat, darf sie sich wieder bittend an Gott wenden um Verleihung der rechten Weisheit 8 b. v. 8 a ist Begründung dieser Bitte. Weil Gott selbst an rechtschaffenem Wesen Gefallen hat, die Gemeinde aus sich selbst aber dazu nicht gelangen kann (Jak. 1 17), so bittet sie Gott, ihr das zu verleihen, was ihr fehlt. אֱמֶת und חָכְמָה sind in diesem Zusammenhange Synonyma: ersteres ist das fest in Gott gegründete Wesen I Reg. 2 4; die Weisheit, deren Anfang die Furcht Gottes ist (111 10), ist der Weg, um zu jenem zu gelangen. Beides soll innerlich sein, d. h. im tiefsten Innern des Menschen wurzeln. — טוחות, nur noch Job. 38 36, erklären Targ. und Rabbinen als »Nieren«, die aber כְּלָיוֹת heissen. Neuere leiten es von טוּחַ »überziehn, verdecken« ab als Bezeichnung des Inneren oder des Herzens, vgl. Hier. *absconditum.* Die genaue Bedeutung des Worts ist noch nicht ermittelt. Jedenfalls bezeichnet es wie das parallele סָטֻם (»das Verschlossene«) den inwendigen Menschen. 9 Die Bitte um Sündenvergebung wird wiederholt (v. 3. 4), weil letztere die Vorbedingung für ein gottgefälliges und gottgemässes Leben ist. — Der Ysop wurde bei der Reinigung des Aussätzigen verwendet Lev. 14 4 ff.; die Sünde ist somit als Aussatz gedacht; 9 b erscheint sie wieder wie v. 4 als Schmutz. Für den Ausdruck vgl. Jes. 1 18. 10 Statt תשמיענו liest der Syrer תַּשְׂבִּיעֵנִי »sättige mich mit F.«, was auf den ersten Blick besser zu passen scheint. Aber unter der Voraussetzung, dass die Gemeinde redet, giebt doch die Texteslesart einen sehr guten Sinn; die Gemeinde

11 Verbirg dein Angesicht vor meinen Sünden
Und tilge alle meine Missethaten.
12 Schaffe mir, Gott, ein reines Herz,
Und gieb einen neuen und festen Geist in meine Brust.
13 Stoss' mich nicht fort von deinem Angesicht
Und deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.
14 Gieb mir zurück die Freude an deiner Hülfe
Und stütze mich mit einem willigen Geist.
15 Ich will Übertreter deine Wege lehren,
Dass Sünder zu dir zurückkehren.
16 Errette mich von Blutvergiessen, †Jahve*, mein Heilsgott,
Lass meine Zunge über deine Gerechtigkeit jubeln,

---

bittet, dass sie den Jubelruf ihrer begnadeten Glieder vernehmen möge. LXX Sym. Hier. Targ. lasen unsern Text. — הִגִּידָה ist Relativsatz. Dasselbe Wort ist auf die Gemeinde auch 44 20 angewendet. **12** Der Sänger weiss, dass es für die v. 8 erbetene Festigkeit des Herzens einer neuen Schöpfung, einer Wiedergeburt bedarf; בָּרָא wird im Qal immer nur von dem göttlichen Schaffen gebraucht. — Das Herz ist das Centralorgan des gesamten religiös-sittlichen Lebens; synonym damit ist das parallele רוּחַ. Fest (נכון) heisst der Geist, sofern er nicht zwischen gut und böse schwankt. Der ganze Vers erinnert nach Form und Inhalt so sehr an Ez. 11 19. 36 26, dass er wie eine Berufung auf diese Verheissungen klingt. **13** Der Ausdruck »dein heiliger Geist« findet sich nur noch Jes. 63 10. 11. Dort ist es der Geist der Offenbarung, der in den Propheten wirkt, den die Israeliten durch ihre Widerspenstigkeit betrübt haben, den aber Gott trotzdem seinem Volk als ganzem in der Sinaioffenbarung verliehen hat. Es ist der kürzeste Ausdruck für den Vorzug Israels vor der Heidenwelt; Israel ist das Volk der Offenbarung, denn es hat Gottes heiligen Geist. Als synonym damit scheint Jes. 63 9 der מַלְאַךְ פָּנָיו, d. h. der Engel, in dem Gottes Angesicht erscheint, in dem er in Person gegenwärtig ist, also ebenfalls eine Offenbarung Gottes. Nach der Jesaiasstelle muss v. 13 des Psalms erklärt werden, in welchem ganz ebenso wie dort Gottes Angesicht und sein heiliger Geist im Parallelismus stehn. Die Gemeinde bittet, nicht von Gott verstossen und des Vorzuges, den sie vor andern Völkern hat, nicht beraubt zu werden. Über das Verhältniss von v. 12 zu v. 13 bemerkt Cheyne gut, dass sich v. 12 mehr eigentlich auf den einzelnen Israeliten bezieht, v. 13 auf die Israeliten als Collectivum. »In v. 12 hören wir von einem göttlich erneuerten menschlichen Geist; in v. 13 von dem göttlichen Geist, der unter den Menschen Wohnung aufgeschlagen hat. In v. 12 bittet der Psalmist um eine neue Gabe; in v. 13 um Bestätigung einer alten.« **14** Gieb mir wieder was ich einst besass aber durch die Sünde verloren habe. Einst konnte sich Israel über Gottes hülfreiche Führung freun, aber statt der Freude ist jetzt die Trauer eingekehrt. Auch dies Versglied wird treffend durch Jes. 63 9 ff. erläutert. — Ein williger Geist, eigentlich »Geist der Willigkeit«, da רוּחַ v. 12 masc. ist, ist ein solcher Geist, der das Gute willig und gern thut. — סָמַךְ mit doppeltem Accusativ nach Ges. 117 5 b. **15. 16** Den Dank für die Erhörung seiner Bitte will Israel durch Bekehrung von Sündern und durch Verkündigung des Ruhmes Gottes abstatten. Der Übergang wie 22 23. Hier wie dort ist von Israels Missionsthätigkeit die Rede, die im zweiten Jesaias so stark betont wird. — Die Wege Gottes sind diejenigen, die zu Gott hinführen. — Die Sünder umfassen im Sinne des Dichters wahrscheinlich sowohl abtrünnige Juden wie auch Heiden. **16** Der Imperativ hat den Werth eines Bedingungssatzes: Wenn du mich . . . rettest, so wird m. Z. . . . jubeln. — דָּמִים ist das vergossene Blut. Meistens wird der Ausdruck auf den von David an Uria

17 Herr, öffne meine Lippen,
Und lass meinen Mund deinen Ruhm verkünden.
18 Denn dir gefällt nicht, dass ich Schlachtopfer bringe,
Brandopfer liebst du nicht;
19 Schlachtopfer Gottes sind ein gebrochener Geist,
Ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verschmähn.
20 Thu' wohl an Zion nach deiner Gnade,
Baue die Mauern Jerusalems,
21 Dann werden dir rechte Opfer gefallen,
Brandopfer und Ganzopfer;
Dann wird man Farren auf deinen Altar bringen.

---

begangenen Mord bezogen, oder, da Rettung von dieser That nicht mehr möglich ist, auf die Folgen derselben, die Strafe und das böse Gewissen. Aber דָּמִים heisst wohl Blutschuld, nicht aber Strafe für die Blutschuld. Daher verstehn Olsh. und Hitzig das Wort richtiger von dem Blutvergiessen, das an dem Sänger begangen wird. Rette mich davor, dass mein Blut vergossen wird und es ganz mit mir zu Ende ist. — אלהים für ursprüngliches יהוה wie 48 15. — Die Gerechtigkeit Gottes kömmt nicht in Betracht, weil Israel Anspruch auf Errettung hätte, denn den hat es nach v. 6 eben nicht; sondern insofern Gott nicht zugiebt, dass die ruchlose Gewaltthätigkeit der Unterdrücker dauernd triumphirt. 17 Israels Lippen waren in Babel geschlossen, denn wie hätte es das Lied Jahves singen können in fremdem Lande 137 4 (Theodoret). 18 Der Vers giebt den Grund an, weswegen die Gemeinde ihren Dank durch Loblieder und nicht durch Opfer abstatten will, ganz wie 50 14 f. 40 7—11. Schlachtopfer und Brandopfer sind also dem Zusammenhang gemäss als Dankesopfer zu verstehn. 18a übersetzen LXX *ὅτι εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν*. Sie sprachen כִּי לֹא aus = כִּי לוּ und ebenso 55 13, vgl. I Sam. 14 30. Jes. 63 19. Neuere betrachten ואתנה als eine Parenthese: »ich würde es ja gern geben« Ges. 108 2 c. Doch erwartet man in diesem Fall bei אתנה ein auf עֹבֵד zurückweisendes Pronomen (vgl. indessen Gen. 18 7). Nach Hier. (*non enim vis ut victimam feriam*) ist ואתנה ein von יחפץ abhängiger Objectsatz (Ges. 120 2); das eigentlich zu ואתנה gehörige עֹבֵד ist als Object dem regierenden Verbum חָפַץ beigefügt. Der Syrer lässt ואתנה unübersetzt, was auf dieselbe Auffassung führt. Die Conjectur וְאֶתְּנָה »und Gabe« Hos. 2 14, vgl. Ps. 40 7. Jes. 19 21. Jer. 17 26. Dan. 9 27 ist verlockend, aber nicht überzeugend, weil das Wort nicht vom Opfer vorkommt. 19 Opfer Gottes sind Opfer, wie sie Gott gefallen. — Das Herz ist zerknirscht in der Erinnerung an die Sünde und in dem Bewusstsein, so grosser Gnade unwürdig zu sein. Denn nach v. 17. 18 scheint auch das zerknirschte Herz als Dankopfer in Betracht zu kommen. Aber allerdings ist es auch möglich, »dass hier kein strenger Gedankengang obwaltet, und der Dichter, indem er זבחים unvermerkt in allgemeinem Sinn nahm, wieder zu den Mitteln der Sündenvergebung zurückgekommen ist. Die besten Sündopfer (nach prophetischer Ansicht) bilden dann einen Parallelismus zu den besten Dankopfern v. 15 ff.« Hupfeld. 20 Die Bitte um Wiederaufbau der zerstörten Mauern Jerusalems erklärt sich nur dann natürlich, wenn schon im Vorhergehenden nicht ein Einzelner über seine persönliche Sünde geklagt hat, sondern wenn der Psalm das Bekenntniss der Gemeinde ist. Durch ihre Sünde ist Jerusalem verwüstet. Mögen mit der Vergebung ihrer Sünde auch die Folgen ihres Abfalles aufgehoben werden. 21 Mit starker Betonung des zweimaligen »dann«, nämlich wenn Jerusalem wieder erbaut sein wird, spricht der Sänger die Hoffnung aus, dass in der seligen Zukunft Gott auch den Opferdienst wieder gnädig annehmen werde. — זבחי צדק sind, wie die nachfolgende Erläuterung zeigt, Opfer im eigentlichen Sinne des Worts; *τὰς ἐννόμους θυσίας* erläutert Theodoret richtig. — עֹלָה ist nur eine andere Benennung der עוֹלָה; im Phönicischen ist ersteres das ge-

52

Gegen einen mächtigen und ruchlosen Feind.

[1] Dem Vorspieler, ein Maskil von David,
[2] als der Edomiter Doëg kam und Saul meldete und sagte: David ist in das Haus Abimelechs gekommen.

---

wöhnliche Wort für das ganz verbrannte Opfer; im A.T. findet es sich auch Dtn. 33 10. I Sam. 7 9. Die Zusammenstellung beider Benennungen dient dazu, die beiden Seiten dieses Opfers hervorzuheben. — יעלו verstehn alle alten Übersetzer als Hifil (*imponent*). — Da v. 21 im Widerspruch mit v. 18. 19 zu stehn scheint, tauchte schon zu Aben Esra's Zeit die Meinung auf, die vv. 20. 21 gehörten nicht ursprünglich zum Psalm, sondern seien ein späterer Zusatz. Aber ohne diese Verse entbehrt der Psalm eines Schlusses, und die Bitte für Zion lag, wenn wirklich die Gemeinde in Babel im Psalm redet, ausserordentlich nahe. In Wirklichkeit liegt nun auch zwischen 18. 19 und 20. 21 kein Widerspruch, sondern nur ein Gegensatz vor (Smend.). Denn in v. 18. 19 handelt es sich, wie bereits Theodoret gesehn hat, um das Volk in Babel, wo keine Opfer dargebracht wurden; v. 20. 21 dagegen um die neue Gemeinde in Jerusalem nach Wiederherstellung des Tempels. Die Erwartung, dass in der Ordnung des zukünftigen Reiches auch das Opfer seine Stelle haben werde, kann bei einem alttest. Sänger nicht überraschen, sondern ist im Grunde selbstverständlich; ist es doch ein allgemein gültiger Satz, dass die wahrhaft fromme Gesinnung des Herzens den äusseren Cultus nicht ausschliesst. Auch Jeremias, der sich 7 21—23 auf's schärfste gegen den Opfercultus ausspricht, erwartet 33 11. 18 ganz wie der Psalmist in dem neuen Jerusalem einen fortdauernden Priester- und Opferdienst. Der scheinbare Widerspruch löst sich dahin auf, dass Gott allerdings von der sündigen und leidenden Gemeinde der Gegenwart keine Opfer begehrt, zumal wenn diese statt der inneren geistigen Opfer dargebracht werden sollten, dass er sie aber gnädig annehmen wird von dem wiederhergestellten und gerechtfertigten Volke der Zukunft.

52

Der Dichter wendet sich gegen einen reichen boshaften und tückischen Tyrannen und droht ihm den Untergang. Über seinen Sturz werden die Gerechten sich freun. Der Sänger dagegen wird im Gegensatz zu seinem Feinde blühn und Gott immerdar preisen. — Gegen die Überschrift, welche den Psalm auf das I Sam. 22 6—23 erzählte Ereigniss bezieht, macht Schultz Folgendes geltend: »Es fällt auf, dass David dem Doëg nicht vor Allem Scheu vor der Heiligkeit der Priester des Herrn und vor dem Heiligen überhaupt vorwirft, dass er nicht des grossen Blutbades, das jener angerichtet, ausdrücklich gedenkt, dass er v. 10 bloss die ihm selber, nicht vor allem auch die der Priesterfamilie bleibende Hoffnung hervorhebt«. Ein Haus Gottes (v. 10) existirte bis 40 Jahre nach Achimelech noch nicht. Der Psalm ist ein dichterisches Gegenstück zu der prophetischen Drohrede des Jesaia gegen Sebna Jes. 22 15. Der Angeredete scheint nach v. 9 ein Israelit zu sein, da einem Heiden wohl etwas Anderes als Mangel an Gottvertraun und Pochen auf Reichthum vorgeworfen wäre. Da über seinen Sturz die Gemeinde frohlockt v. 8f., handelt es sich nicht um Privatfeindschaft, sondern der Bedrohte ist ein Mann in hervorragender Stellung, der den Frommen besonders durch Verläumdung bei einem noch höher Stehenden schadete. Wahrscheinlich spricht auch v. 10. 11 der Sänger nicht bloss in seinem eignen Namen, sondern in dem aller צדיקים. Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht mehr bestimmen. Das Bild vom grünen Ölbaum findet sich nur noch Jer. 11 16, und die Anrede חומר v. 3 erinnert an Jer. 9 2, wo גִּבֹּרִים ebenfalls von tückischen Grossen gebraucht wird. Danach möchte der Psalm von Jeremias abhängig

3 Was rühmst du dich der Bosheit, du Tyrann?
Gottes Gnade währt alle Zeit.
4 Deine Zunge sinnt auf Verderben
Wie ein scharfes Scheermesser, du Ränkeschmied.
5 Du liebst das Böse und nicht das Gute,
Die Lüge, und nicht die Wahrheit zu reden. Sela.
6 Du liebst nur Worte des Verderbens,
Eine falsche Zunge.
7 So wird auch Gott dich einreissen für immer,
Wird dich mit der Zange fassen und aus dem Zelte holen
Und dich entwurzeln aus dem Lande der Lebenden. Sela.
8 Die Gerechten werden es sehn und sich fürchten
Und werden über ihn lachen:
9 Sieh da, der Mann, der Gott nicht zu seiner Schutzwehr machte,
Sich auf seines Reichthums Fülle verliess,
›Seine Wehr in seinem †Vermögen* suchte‹.

---

sein. Für ein nicht zu hohes Zeitalter spricht auch die Bezeichnung der Israeliten als חסידיך v. 11, vgl. zu 50 5. Der Tempel besteht nach v. 10.

3 גבור hier im bösen Sinne gemeint. In den orientalischen Verhältnissen geht der Begriff des Starken und Heldenhaften leicht in den des Gewaltthätigen über. Arabisches חמאסה ›Tapferkeit‹ ist im hebräischen חָמָס ›Frevel‹ geworden. — In 3b ist כל היום Prädikat. Der Sänger tröstet sich damit, dass Gottes Gnade trotz der Bosheit des Tyrannen allezeit währt, und dass das Thun jenes daher zuletzt doch erfolglos sein muss. Von den alten Übersetzern haben nur Hier. Targ. den Zusammenhang richtig verstanden. LXX Aq. Quinta (*ὄνειδος* ›du Schande Gottes‹ vgl. Jes. 22 18) verstehn חֶסֶד nach aramäischem Sprachgebrauch; aber die gewöhnliche Bedeutung ist durch v. 10, der auf v. 3b zurückgreift, gesichert. Die beiden Vershälften von v. 3 enthalten das Thema des Psalms; v. 3a wird v. 4—7 ausgeführt, v. 3b dagegen v. 8—11. **4** Die Zunge denkt, wie 35 28. **5** Wegen des Dagesch in יֵת vgl. Ges. 20 2 a 2 und 23 5. — אֶמֶת eigentlich ›das Richtige‹, bedeutet hier, wie im Arabischen: Wahrheit. — יָשׁ enthält hier thatsächlich eine Verneinung, vgl. 118 8. 9 mit 146 3. Hab. 2 16. **6** בַּלַּע übersetzen Sym. (*λόγους*) *εἰς τὸ καταπιεῖν*, Hier. *ad devorandum*. Des Frevlers Kehle ist ein offenes Grab 5 10, welches den guten Namen des Nächsten verschlingt. — לשון מרמה fassen LXX Hier. als zweites Object zu אהבת, Neuere als Vocativ. **7** Vgl. zu dem ganzen Verse die Drohung des Jesaias gegen Sebna, Jes. 22 17. 18. — גַּם bezeichnet das dem Thun des Frevlers entsprechende göttliche Thun. — נתץ wird Jdc. 8 9 vom Niederreissen eines Baues gebraucht. Der Tyrann ist als ein fester Thurm gedacht. — לנצח d. i. so dass er für immer in Trümmern liegen bleibt. — חַחֲתֵהוּ heisst eigentlich ›Kohlen mit der Zange fassen‹; ein ähnliches Bild II Sam. 23 6. 7. Aq. *πτοήσει σε*, Hier. *terrebit te* und ähnlich Targ. ייבהינך sprachen aus יְחִתֶּךָ, und R. Obadja Gaon leitet יַחְתֵּהוּ von חָתַת ab. — נסח wird Dtn. 28 63 vom gewaltsamen Fortführen aus dem Heimatlande in die Gefangenschaft gebraucht. — Unter einem dritten Bilde wird der Frevler als ein entwurzelter Baum vorgeführt; den Gegensatz hierzu bildet v. 10. **8** Die Frommen werden bei diesem Anblick von Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit erfüllt werden. Die beiden Verba ויראו und וייראו bilden eine Paronomasie. Erleichternd lesen Syr. und einige hebr. Hss. nach 69 33 וישמחו für וייראו. **9** Der Spott der צדיקים über den gestürzten Tyrannen. — Die Texteslesart בהיתי würde bedeuten: ›in seinem Verderben‹ vgl. v. 4, was aber höchstens einen sehr gezwungenen Sinn ergiebt (Hitzig: trotzte auf seine Schlechtigkeit). Der Syr. übersetzt

10 Ich aber werde sein wie ein grünender Ölbaum im Hause Gottes,
Ich vertraue auf Gottes Gnade immer und ewig.
11 Ich will dich ewiglich preisen, dass du gewaltet,
Und will †rufen*, dass dein Name gütig ist
Angesichts deiner Heiligen.

53

S. die Übersetzung und Erklärung bei Ps. 14.

54

Gebet gegen Feinde.

1 Dem Vorspieler beim Saitenspiel, ein Maskil von David,
2 als die Siphäer kamen und zu Saul sagten: David hält sich ja bei uns verborgen.

בקנינח, Targ. בממוניה; beide Worte stehn sonst für חוֹן. Danach lies בָּחוֹנִי, was sich auch durch das parallele ברב עשרי empfiehlt. Der Mammon war sein מָעוֹז. **10** Das Bild vom grünenden Ölbaum wird Jer. 11 16 von der Gemeinde gebraucht. Da die Blätter des Ölbaums eine matte graue Farbe haben, die kaum den Namen des Grüns verdient (s. Riehm HbA. s. v. Ölbaum), so scheint רענן soviel bedeuten zu sollen wie אֲשֶׁר עֲלֵהוּ לֹא־יִבּוֹל 1 3; vgl. Sym. εὐθαλής. — Ob die Worte »im Hause Gottes« sich auf den Ölbaum oder auf das redende Subject beziehn ist zweifelhaft. Heute stehn auf der Area des Haram, dem alten Tempelplatz, schöne Cypressen und einige Oliven. Standen letztere auch in alter Zeit in den Vorhöfen, so mochte ihnen, weil sie in der Nähe d. i. im Schutze Gottes standen, besondere Lebenskraft zugeschrieben werden. **11** עשית ohne Object (wie 22 32), das sich leicht aus dem Zusammenhange ergänzt. Das Perfect ist das der Gewissheit. — ואקוה »und ich will harren« passt nicht gut zu »angesichts deiner Heiligen«, da letzteres eine in die Sinne fallende Handlung voraussetzt (Hitzig). Von den vorgeschlagenen Änderungen ist am einfachsten וָאֶקְרָא. Die Construction wie Jes. 3 10 אִמְרוּ צַדִּיק כִּי טוֹב Ges. 117 1 Anm. 6, vgl. auch Ps. 54 8. Hitz. liest אֲחַוֶּה, de Lagarde ואראה, vgl. I Sam. 18 30. — Der Name Gottes ist seine Offenbarung. Er heisst hier »gut«, wie 100 5 Gott selbst.

53

S. die Übersetzung und Erklärung bei Ps. 14.

54

Der Sänger bittet Gott um Hülfe gegen gewaltthätige und gottlose Feinde. Er vertraut, dass Gott ihm helfen und jenen nach Gebühr vergelten wird. Für seine Rettung will er durch Opfer und Lobgesang Dank abstatten.

Die Überschrift ist wörtlich aus I Sam. 23 19 entlehnt und ergiebt sich dadurch als spätere Zuthat. Veranlasst ist sie vielleicht durch בקשו נפשי v. 5, das auf לְבַקֵּשׁ אֶת־נַפְשׁוֹ I Sam. 23 15 hinzuweisen schien. Die Feinde sind nach v. 5. Fremde, während Ziph eine judäische Stadt und Landschaft war. »Da die Rede sich gegen Feinde in der Mehrzahl und zwar nichtisraelitische wendet, so ist die Annahme erlaubt, dass das Volk selbst hier redend eingeführt werde«. Hitzig. Das Zeitalter des Psalms lässt sich nicht mehr bestimmen. Vermuthlich ist es ungefähr dasselbe wie das von Ps. 52. Die Feinde sind dann die Babylonier. Theod. v. Mops. dagegen denkt an die Assyrer und lässt den Psalm von Hisqias gesprochen sein. Nach v. 8 scheint der Tempeldienst zu bestehn.

3 Hilf mir, o Gott, durch deinen Namen,
Und führe meinen Streit durch deine Kraft.
4 Gott, höre mein Gebet,
Vernimm die Worte meines Mundes,
5 Denn Fremde erheben sich wider mich,
Und Grimmige trachten mir nach dem Leben,
Sie haben Gott nicht vor Augen. Sela.
6 Ja, Gott ist mir ein Helfer,
Der Herr ist meiner Seele fester Halt.
7 Das Böse wird auf meine Feinde zurückfallen;
Mach' sie verstummen nach deiner Treue.
8 In Freudigkeit will ich dir Opfer bringen,
Will preisen, Jahve, dass dein Name gütig ist,
9 Weil er mich aus jeder Noth errettet
Und mein Auge sich an meinen Feinden geweidet hat.

55

Gebet gegen Widersacher und gegen einen untreuen Freund.

1 Dem Vorspieler beim Saitenspiel, ein Maskil von David.

---

3 Der Name Gottes ist wieder der sich offenbarende Gott 52 11. **5** Statt זָרִים liest das Targ. und einige hebr. Hss. זֵדִים »Übermüthige«, eine Lesart, die vermuthlich aus der Parallelstelle 86 14 eingedrungen ist. Die Texteslesart wird auch von LXX Syr. Hier. bezeugt. Bei זָרִים, besonders in Verbindung mit עריצים, liegt es am nächsten, an auswärtige Feinde zu denken. — 5c will sagen: sie denken bei ihrem Thun nicht daran, dass es einen Gott giebt, der den Frevel straft, 36 2; vgl. auch 9 18, wo die Heiden Gottvergessene heissen. **6** Über den Ausdruck בסמכי נפשי (das sogenannte Beth essentiae) s. Ges. 119 3b 1. Der Sänger will nicht sagen, dass er auch andere Helfer neben Gott hat; vgl. besonders Jdc. 11 35, wo Jephta zu seiner Tochter sagt וְאַתְּ הָיִית בְּעֹכְרָי »du bist mein grösster Kummer«. Sym. übersetzt ὑπέρεισμα, Hier. *sustentans* (*animam meam*). **7** Das Kethib יָשׁוּב oder יָשׁוֹב »das Böse wird (oder möge) auf meine Feinde zurückfallen« wird freilich nur vom Targ. bezeugt, giebt aber einen guten Sinn. LXX Sym. Hier. Syr. lasen das Qere יָשִׁיב »er wird . . . vergelten«, wobei Hier. nach 7b den Imperativ *redde* einsetzt. Der Übergang von der dritten in die zweite Person hat nichts Auffallendes. — Über שורדי vgl. zu 5 9. **8** בנדבה LXX ἑκουσίως, d. i. mit willigem Herzen, vgl. Num. 15 3. — 8b Sinn und Construction ganz wie 52 11. **9** Die Perfecta bezeichnen das, was in der Zukunft geschehn sein wird. — Subject zu הצילני ist noch der Name Jahves.

55

Der Sänger wendet sich, von seinen Feinden verfolgt, im Gebet zu Gott. Angst und Todesfurcht hat ihn befallen, und er sehnt sich fort aus der Stadt, in der Gewaltthat, Streit und Treulosigkeit herrscht. Möchte Gott die Frevler selbst unter einander uneinig machen v. 1—12. Die Erwähnung des Betruges v. 12 Ende führt den Sänger auf eine besonders schmerzliche Erfahrung, die er gemacht hat: ein vertrauter Freund hat ihm die Treue gebrochen v. 13—15. Mögen die Gegner wegen ihrer Gottlosigkeit zur Hölle fahren v. 16. In stetem Gebet ruft der Sänger Gott an; Er wird ihn erhören und erretten v. 17—20. Noch einmal bricht der Unwille über den heuchlerischen Freund

[2] Vernimm, o Gott, mein Gebet,
Und verhülle dich nicht vor meinem Flehn;
[3] Neige mir dein Ohr und erhöre mich;
Ich schweife umher (?) in meiner Klage und seufze (?),

---

hervor v. 21. 22; sofort aber mahnt der Sänger sich selbst, auf Gott zu vertraun, der ihn lieb hat und ihn stützen wird, während er die Gegner in der Blüthe der Jahre vertilgen wird v. 23. 24. — Von der Voraussetzung ausgehend, dass die Überschrift richtig sei, erblickt bereits das Targum in dem treulosen Freunde Davids vertrauten Rathgeber Ahitophel, und so viele Neuere. Um die Unhaltbarkeit dieser Hypothese darzuthun genügt es, auf v. 14 zu verweisen, wo der falsche Freund als gleichen Standes mit dem Dichter erscheint, und auf v. 15, wo die beiden in den Vorhöfen des Tempels gemeinsam an feierlicher Procession teilgenommen haben. — Die Verhältnisse in Jerusalem zur Zeit des Jeremias waren ähnliche, wie die im Psalm vorausgesetzten, vgl. zu v. 13f. Aber wer dürfte deswegen behaupten, dass der Prophet der Dichter des Psalms ist. Nach den Andeutungen, die der Dichter giebt, ist die Stadt von Parteiungen zerfleischt. Die eine Partei hat die Gewalt an sich gerissen und bedrückt die andere auf's grausamste. Dass aber die Stadt zur Zeit des Dichters auch belagert gewesen sei, folgt aus v. 11 nicht. Olsh. will den Psalm erklären aus der gewaltigen inneren Spaltung in der syrisch-makkabäischen Periode, wo die Abtrünnigen jeder Schlechtigkeit fähig waren und manchmal schlimmer als die Fremden gehaust haben möchten. Bei dem v. 14 Angeredeten denkt er an den verworfenen Alkimos I Mak. 7 9—25. Lange vor Olsh. hat Theod. v. Mops. an diese Zeitperiode gedacht. Nach ihm ist der Dichter der Hohepriester Onias III. der wegen der Verfolgungen unter Seleucus IV (187—175) und Antiochus Epiphanes nach Aegypten floh und in Leontopolis einen Tempel für die dort ansässigen Juden baute. Der falsche Freund ist ihm der *προστάτης τοῦ ἱεροῦ* Simon II Mak. 3 4, vgl. das Genauere in ZATW. 1886 S. 176—288. — Die alte Kirche endlich versteht den Psalm als *vox Christi adversus magnatos Judeorum et Judam traditorem*. — Bei dem Mangel an bestimmten nur auf eine Zeitperiode passenden Indicien wird es gerathener sein, auf eine chronologische Fixirung des Psalms zu verzichten. Als Vermuthung mag ausgesprochen sein, dass er etwa derselben Zeit angehört wie der 54. Nur soviel steht fest, dass es sich in ihm nicht um blosse Privatfeindschaft handelt, und dass, wie die Gegner eine Mehrzahl bilden, so auch der Sänger nicht in seinem Namen allein spricht, sondern zugleich in dem seiner leidenden Mitgenossen, vgl. den Plural בשלמי v. 22. — Der Text des Psalms scheint mehrfach corrumpirt zu sein.

2 תתעלם hat das ursprüngliche Patach in der zweiten Silbe behalten Ges. 54 3 Anm. 1. **3** אֶרֶד geben LXX wieder *ἐλυπήθην* und so Raschi אתוך *lugeo*. Im Arabischen wird das Wort gebraucht vom Vieh, das sich losgerissen hat und frei umherschweift; im Hebräischen das Qal vom Volk, das sich von Gott losgerissen hat und seine eignen Wege geht Jer. 2 31. Hos. 12 1. Danach übersetzen die meisten Neueren »ich schweife umher«. Das Hifil erklärt Nöldeke nach Analogie der Verba der Bewegung wie הורוץ. Sym. übersetzt *κατηνέχθην* (*προσλαλῶν ἐμαυτῷ*) und danach Hier. *humiliatus sum*. Sie scheinen אֵרַד ausgesprochen zu haben, was nach Jes. 15 3 יֹרֵד בֶּכִי »niederrinnend in Weinen« zu erklären wäre: ich zerrinne in meinem Kummer. Doch wäre der Ausdruck, weil בֶּכִי durch בְּשִׂיחִי ersetzt wäre, noch kühner und schwerer verständlich als die Vorlage bei Jesaias. Targ. endlich אתרעם »ich murre, oder klage«. Die Bedeutung des Worts stand hiernach schon in alter Zeit nicht fest. — אהימה erklärt Delitzsch nach dem Arabischen »von Durst geplagt sein (auch von seelischem)«; nach Hitzig dagegen wird das Wort im Arabischen gebraucht vom gradeaus Rennen eines Verrückten. Aq. übersetzt *καὶ ἤχησα*. Der Kohortativ wird meistens erklärt von der inneren Nöthigung: ich muss . . . . . «. Nach Kautzsch (Ges. 108 2 Anm. 1) steht die Form ohne Rücksicht auf die Bedeutung lediglich

4 Wegen der Stimme des Feindes, wegen des †Geschreies* des Frevlers,
Denn sie wälzen Unheil auf mich und befehden mich grimmig.
5 Mein Herz windet sich in meiner Brust,
Und Todesschrecken haben mich befallen,
6 Furcht und Zittern kommt mich an,
Und mich bedeckt ein Schauder.
7 Und ich sage: O hätte ich Schwingen wie die Taube,
Ich wollte fliegen und Ruhestatt finden;
8 Ja, fern hin wollte ich flüchten,
Wollte herbergen in der Wüste. Sela.
9 Ich wollte eilen zu entrinnen
Vor tobendem Winde, vor Wetter. —
10 Verwirre, Herr, entzweie ihre Zunge,
Denn ich sehe Gewaltthat und Streit in der Stadt;
11 Tag und Nacht umkreisen sie sie auf ihren Mauern,
Und drinnen herrscht Unheil und Jammer.

des grösseren Nachdrucks halber für das Imperfect. Sehr nahe liegt nach 77 4 die Conjectur יְאֶהֱמָיָה. 4 Die Ursache des Seufzens. — עקת hat nach den alten Übersetzern die Bedeutung Bedrängniss«, von aramäischem עוק = hebr. צוק »bedrängen« abgeleitet. Da aber dies Wort im Hebräischen sonst nicht vorkommt (Am. 2 13 heisst תָּעִיק nach Aq. »der Wagen ächzt«), so ist vermuthlich mit Olsh. u. A. צַעֲקַת zu lesen, was auch zu dem Ausdruck im Parallelgliede קוֹל besser passt. — ימיטו von מוט wanken; das Hif. nur noch 140 11 im Kethib; LXX *ἐξέκλιναν*, Sym. *ἐπέρριψαν*, Hier. *proiecerunt*. 6 פלצות geben LXX Hier. Syr. falsch durch *caligo* (צַלְמָוֶת) wieder; richtig Sym. *φρίκη*. 7 ואמר schliesst sich eng an das Vorhergehende an: und ich sage, oder: denke. Zu dem Gedanken des Verses vgl. Jer. 9 1. Die Taube ist wegen ihres besonders schnellen Fluges genannt; vielleicht zugleich als Symbol der Unschuld. — ואשכנה übersetzen LXX *καὶ καταπαύσω*, Hier. *et requiescam*, Nah. 3 18 steht es parallel mit נָמוּ und wie im Psalm ohne nähere Bestimmung. 9 מִפְלָט betrachten alle alten Übersetzer als Object zu אחישה in der Bedeutung: das Entrinnen, Aq. Theod. *σπεύσω διασωσμὸν ἐμοί*, Sym. *ἐξαίφνης ἐποίησα ἂν τὴν ἔκφευξίν μου*, Hier. *festinabo ut salver*. Neuere fassen אחישה intransitiv wie Jdc. 20 37 und מפלט לי als Accusativ der Richtung: ich wollte hineilen zu einem Zufluchtsort für mich. Doch würde man dann ein אֶל oder לְ von מפלט erwarten. — סעה] die Wurzel nur hier; Aq. Theod. (*ἀπὸ πνεύματος*) *λαιλαπώδους*, Hier. *a spiritu tempestatis*. Das Wort scheint mit syrischem סעה »angreifen« zusammen zu hängen. Die Präposition מִן fassen einige Ausleger comparativisch: schneller als. Aber »wie der Sturm, so schnell« kommt im A. Test. vor (z. B. Jes. 5 28), aber nicht »schneller als der Sturm« (Hitzig). Der Sänger meint mit dem Sturm die in der Stadt wüthenden Leidenschaften. 10 Die bisherige elegische Stimmung weicht plötzlich einer anderen. Der Unwille über den Frevel der Feinde bricht energisch hervor in der Bitte, sie unschädlich zu machen. — בַּלַּע verstehn die Alten in der gewöhnlichen Bedeutung verschlingen. Als Object wäre nicht לשונם anzusehn, was keinen Sinn gäbe, sondern die Frevler selbst. Der Ausdruck könnte gewählt sein mit Beziehung auf die Rotte Korah, vgl. v. 16. Aber wahrscheinlich ist die Wurzel בלע hier gleichbedeutend mit בָּלַל, und es liegt eine Anspielung an Gen. 11 9 vor (Barth), wie jedenfalls das folgende פַּלַּג לְשׁוֹנָם auf die babylonische Sprachverwirrung anspielt Gen. 10 25. פלג übersetzt Sym. treffend *ἀσύμφωνον ποίησον*. Der Sänger meint: mache sie uneinig. Die Aussprache פַּלַּג mit Patach in der zweiten Silbe, um Anklang an בַּלַּע zu gewinnen Ges. 52 2 Anm. 2, vgl. zu 51 6. — Mit der Stadt ist jedenfalls Jerusalem ge-

12 Verderben herrscht in ihr,
Und Lug (?) und Trug weicht nicht von ihrem Markt.
13 Denn nicht ein Feind lästert mich, dass ich's ertrüge,
Und nicht der mich hasst pocht wider mich, dass ich mich vor ihm verbärge.
14 Und du, ein Mensch meinesgleichen,
Mein Freund und mein Bekannter,
15 Die wir mit einander süsse Vertraulichkeit pflogen,
Uns unter der tosenden Menge im Hause Gottes ergingen —!

---

meint. **11. 12** Das gewaltthätige Treiben in der Stadt wird geschildert. Als Subject zu יסובבה betrachten die Neueren meistens entweder auswärtige Feinde, wonach von einer Belagerung der Stadt die Rede wäre (עַל in der Bedeutung: um die Mauern herum); oder die Gegenpartei des Sängers unter den Israeliten, die Frevler, welche die Gewalt in Händen haben und die Stadt Tag und Nacht bewachen, um zu verhindern, dass die unterliegende Gegenpartei, zu welcher der Dichter gehört, nicht aus der Stadt fliehe. Beide Auffassungen möchten zu realistisch sein. Die alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier.) sehn ebenso wie die Rabbinen als Subject zu יסובבה die in v. 10 genannten Abstracta חמס וריב an, was grammatisch jedenfalls am nächsten liegt, als poetische Personification in keiner Weise befremdlich ist und durch den Parallelismus 11b empfohlen wird. Gewaltthat und Streit sind die Beherrscher der Stadt. Sie werden ironisch mit den Wachtposten verglichen, welche für die Sicherheit und Ruhe der Stadt einstehn sollen. Diesen trefflichen Wächtern gegen äussere Feinde entsprechen im Innern der Stadt die Herrscher Unheil und Jammer. **12** Der Ausdruck הוות ist eine Steigerung gegenüber den entsprechenden Wörtern in v. 11. — Auf dem Markt wird Handel getrieben und Gericht abgehalten. Vermuthlich bezieht sich תך ומרמה auf beides. Wegen תֹּךְ vgl. zu 10 7. **13.** כִּי erläutert den soeben vom Dichter gebrauchten Ausdruck מִרְמָה. Er selbst hat es erfahren müssen, dass der Betrug in der Stadt herrscht; sein vertrauter Freund hat ihm die Treue gebrochen. Wer dieser ehemalige Freund war, lässt sich nicht mehr sagen. Über ähnliche Verhältnisse wie die hier geschilderten hatte Jeremias zu klagen, vgl. Jer. 9 3 f.: »Ein jeder hüte sich vor seinem Nächsten und keinem Bruder schenkt Vertraun; denn jeder Bruder betrügt den andern, und jeder Freund geht als Verläumder um. Jeder täuscht seinen Nächsten und redet nicht die Wahrheit; sie lehren ihre Zunge Lügenworte, mühn sich ab mit Betrug«; vgl. auch Mch. 7 5. — Der vorausgesetzte Feind ist, wie v. 14 zeigt, ein offener; über Schmähungen eines solchen würde der Sänger sich nicht wundern und würde sie gelassen hinnehmen, vgl. II Sam. 16 10. 11. — ואשׂא und ואסתר ממנו übersetzt Hier. nach Sym. richtig *ut sustineam* und *ut abscondar ab eo*. LXX (*ὅτι εἰ ἐχθρὸς ὠνείδισέ με ὑπήνεγκα ἂν· καὶ εἰ ὁ μισῶν ἐπ' ἐμὲ ἐμεγαλορρημόνησεν ἐκρύβην ἂν ἀπ' αὐτοῦ*) lasen beide Male לֹא = לוּ, vgl. zu 51 18. Hinter הגדיל ergänzt Sym. nach 41 10 עָקֵב; das Wort ist aber vielmehr wie 35 26 zu erklären. **14** Die Copula in וְאַתָּה geben LXX Sym. Hier. dem Sinne nach richtig durch *sed* wieder; genau genommen aber ist der Satz v. 13—15 eine Aposiopese: und du . . . . bist zu solchen Dingen fähig! (Hitz.). — כְּעֶרְכִּי erklärt Raschi: »der geschätzt wird wie ich«; vermuthlich soll durch das Wort Gleichheit des Standes ausgedrückt werden, vgl. das Verb 89 7; die Folge der Gleichheit des Standes war die Freundschaft zwischen beiden. Auch zu diesem Zug bietet das Leben des Jeremias eine teilweise Parallele; jener Paschchur Jer. 20 war als Priester אנוש כְּעֶרְכּוֹ. — אלופי haben LXX (*ἡγεμών μου*) und Hier. (*dux meus*) missverstanden. Vermuthlich liegt dieser Übersetzung bereits die jüdische Haggada zu Grunde, nach welcher Ahitophel, auf den der Psalm gedeutet wurde, Davids Lehrer gewesen sein soll, vgl. Targ. רב דאליפת לי *praeceptor, qui docuisti me*. Richtig Sym. *συνήθης* nach arab. *alifa* »sich gewöhnen an«. — מְיֻדָּעִי übersetzt Targ. der erwähnten Sage zu Liebe מהודע חכמתא ית׳ *docens me sapientiam*,

16 Möge der Tod sie hinterrücks überfallen,
Mögen sie lebendig zur Hölle fahren,
Denn Bosheit herrscht in ihren Wohnungen, in ihrem Herzen.
17 Ich aber rufe zu Gott,
Und Jahve wird mir helfen.
18 Abends und Morgens und Mittags will ich klagen und seufzen,
So wird er meine Stimme hören.
19 Er erlöst meine Seele zum Frieden, dass sie mir nicht nahen,
Denn viele sind ihrer wider mich.

---

indem die Punctation umgeändert wurde in מְתֻקִּי. **15a** Hier. übersetzt *qui simul habuimus dulce secretum*; aber סוד ist eigentlich Gespräch (syr. סָוָד), daher noch besser Sym. *οἵτινες ἐκοινολογούμεθα γλυκαῖαν ὁμιλίαν*, dann allgemeiner: vertraulicher Umgang. — Bei **15b** ist an Processionen im Tempel, d. i. in dessen Vorhöfen zu denken. ברגש LXX *ἐν ὁμονοίᾳ*, Sym. *συνδιαιτούμενοι*, beides nicht nachweisbar. Wie 64s steht auch hier dem vertrauten Umgang im Privatverkehr (סוד) die laute Öffentlichkeit gegenüber (רִגְשָׁה = רֶגֶשׁ). Da diese in den Tempel verlegt wird, so ist רֶגֶשׁ treffend als חמין הוגג 42s erklärt worden. Der Dichter will sagen: daheim wie beim Gottesdienst waren wir unzertrennlich. **16** Die wehmüthige Erinnerung macht plötzlich wieder dem heftigsten Unwillen Platz, und der eine treulose Freund tritt zurück hinter der Gesamtheit der Feinde des Sängers. — Das Kethib יְשִׁמוֹת würde heissen: Verwüstungen über sie! vgl. 35s. Das Wort findet sich nur in dem geographischen Eigennamen בֵּית הַיְשִׁמוֹת »Trümmerhausen«. Weit besser bezeugt, nämlich durch zahlreiche Handschriften und sämtliche Übersetzungen, ist das Qere יַשֵּׁם. Die Verbalform von נָשָׁא täuschen, berücken, mit ausgefallenem א wie יָנִי 141s. אָבִי I Reg. 2119. Ges. 74s Anm. 4. Das Verb wird 89ss mit בְּ construirt; die Construction mit עַל scheint andeuten zu sollen, dass der Tod von oben her über sie kommt. Die Prägnanz des Ausdrucks ist nicht ohne Analogien, vgl. v. 19 und s. Ges. 1194. Der Dichter meint: der Tod überliste sie, indem er sie plötzlich überfällt; im allgemeinen richtig Sym. *αἰφνιδίως θάνατος ἐπέλθοι αὐτοῖς*. Brüll bei Cheyne conjecturirt יִבְלָעֵמוֹ מָוֶת, was gut zum Folgenden passen würde. Hier wird nämlich auf den Untergang der Rotte Korah (Num. 1633) angespielt. Die Erde soll sich öffnen und die Frevler lebendig verschlingen. — במגורים LXX Syr. *ἐν ταῖς παροικίαις αὐτῶν*, wie Job. 1819. Hitzig leitet das Wort von מְגִנָּרָה Speicher Hag. 219 ab, für מְגוּרֵיהֶם mit abgeworfener Femininendung: gemeint sei der *θησαυρὸς τῆς καρδίας αὐτῶν* Lc. 645. Aber das nothwendige לִבָּם fehlt, und בְּקִרְבָּם würde eine sehr frostige und prosaische Erläuterung des bildlichen Ausdrucks sein. Luther übersetzt nach Aq. Hier. (*in congregatione eorum*) unrichtig: unter ihren Haufen. Die asyndetische Anreihung des בְּקִרְבָּם dient zur Steigerung: *imo in corde ipsorum*. **17f.** Gegenüber dieser Gottlosigkeit hält der Sänger treu an seinem Gott fest, an den er sich auf's Neue bittend wendet und von dem er weiss, dass er ihn erretten wird. Der Wechsel der Gottesnamen in v. 17 ist bedeutungsvoll. Der Sänger ruft Gott an, und der Gott Israels wird ihm helfen. Der Syrer hat den schönen durch den Wechsel der Gottesnamen erreichten Gegensatz verwischt, indem er auch das zweite Mal ואלהים liest. **18** Die drei Gebetszeiten des nachexilischen Judenthums, vgl. Dan. 611. Die Reihenfolge, weil der bürgerliche Tag mit dem Abend begann. — Das Imperf. consec. וישמע hat Futurbedeutung Ges. 111 4b s. **19** פָּדָה ist Perfect der Gewissheit. Die Construction ist wie v. 16 prägnant: er erlöst meine Seele und versetzt sie in Frieden. — מִקְּרֹב־לִי LXX Hier. und danach Luther *ἀπὸ τῶν ἐγγιζόντων μοι*, Sym. *ἀπὸ τῶν ἐγγύθεν μου* = מִקָּרֹב לִי. Besser Targ. דלא למקרב בי »dass kein Böser mir naht«. קְרֹב (qᵉrōb) ist Infinitiv; das Subject ist das allgemeine »man«. Andere fassen nach Raschi und Qimchi קְרָב (qᵉrāb) als Nomen (wie v. 22) in der Bedeutung: aus dem Kriege wider mich. Aber

20 Gott wird hören, und †demüthigen wird sie* der Thronende der Urzeit, Sela.
Bei denen es keinen Wechsel giebt
Und die Gott nicht fürchten.
21 Er legte die Hand an die ihm friedlich Gesinnten,
Entweihte seinen Bund.
22 †Sein Gesicht war glätter als Butter*.
Und Kampf sein Herz;
Seine Worte gelinder als Öl,
Und doch gezückte Schwerter.

---

die Ausdrucksweise wäre ungelenk. — 19b כִּי begründet den leicht zu ergänzenden Gedanken, dass der Sänger eines solch starken Schutzes bedarf, mit dem Hinweis auf die grosse Anzahl der Feinde. Das בְּ in בְּרַבִּים ist das Beth essentiae Ges. 119 3 b 1. Sym. *πολλοστοί*, Hier. *multi*. Gemeint sind die Feinde. — עִמָּדִי Sym. *πρὸς ἐμέ*, Hier. *adversum me* im feindlichen Sinne, wie Job. 10 17. Der Midrasch und wieder Hitzig (»denn zahlreich waren sie um mich her«) denken an die den Sänger schirmenden himmlischen Heerschaaren II Reg. 6 16. II Chr. 32 7, auf die doch irgendwie deutlicher hätte hingewiesen sein müssen. **20** Der Vers macht grosse Schwierigkeiten. Delitzsch übersetzt: »Hören wird Gott und ihnen (richterlich strafend) antworten; er thront ja seit Urbeginn.« Aber dass die Antwort Gottes an Andere ergehn sollte als an den Beter, ist sehr unwahrscheinlich, und das »richterlich strafend« ist eingetragen. LXX und ähnlich Syr. Hier. übersetzen *εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων. διάψαλμα*, d. i. וַיַּעֲנֵמוֹ יֹשֵׁב קֶדֶם סֶלָה, so auch Luther. Dies giebt einen erträglichen Sinn; ob es aber der ursprüngliche Text ist, dürfte zweifelhaft sein. Bei וַיְעַנֵּם wird man nach יִשְׁמַע ungern von der Bedeutung »erhören« absehn. Auch ist die rhythmische Gliederung des Verses wenig befriedigend. Endlich ist das סֶלָה mitten im Verse sehr auffallend. Vermuthlich liegt eine stärkere Störung des Textes vor. Olsh. vermuthet יִשְׁמַע אֵל בְּצַעֲקַת בְּרִיקִים וַיְעַנֵּם. — יֹשֵׁב קֶדֶם des überlieferten Textes würde zu erklären sein nach 22 29 וּמֹשֵׁל בגוים: »und er thront (als Richter) seit der Urzeit«; קדם für קֶדֶם, vgl. Hier. *qui iudex est ab initio*. — **20b** Der Relativsatz muss sich nach dem letzten Gliede des Verses auf die Frevler beziehn. Sym. übersetzt *οὐ γὰρ ἀλλάσσονται*, und danach Hier. *non enim mutantur*. nämlich in ihrem gottlosen Wesen. Das Wort חֲלִיפָה, im Arabischen »der welcher an die Stelle des Propheten tritt, sein Nachfolger« (Khalife), wird im Hebräischen vom Wechsel der Kleider II Reg. 5 5 oder von der Ablösung der Truppen Job. 14 14 gebraucht. Ob es von der Änderung der Gesinnung gebraucht werden kann, erscheint fraglich; zudem würde man bei den beiden letzten Gliedern die umgekehrte Reihenfolge erwarten: »die Gott nicht fürchten, und bei denen es (hierin) keinen Wechsel giebt«. Auch hier scheint der Text corrumpirt zu sein. Bickell und Cheyne vermuthen, dass das mit אֵין חִלּוּפִים לוֹ beginnende Stück an verkehrter Stelle steht. **21** Der Dichter kommt auf das ruchlose Verhalten seines Hauptgegners, vermuthlich des v. 14 apostrophirten, zurück. שְׁלֹמָיו bedeutet sonst »der Friede«; hier scheint es Adjectiv zu sein = אַנְשֵׁי שְׁלֹמִי 41 10 »an die, mit denen er in Frieden lebt«; doch wird man besser vocalisiren מְשֻׁלְּמָיו = מְשֻׁלְּמָיו, vgl. zu 7 5. — Der Bund ist der Freundschaftsbund, der zwischen dem Dichter und seinem nunmehrigen Feinde bestand s. v. 14f. **22** Das nicht weiter vorkommende מַחְמָאוֹת wird von den Neueren als eine Weiterbildung von חֶמְאָה »Sahne« angesehn, wie מַטְעַמִּים »Leckerbissen« von טַעַם, also: die Butterdinge oder »Milchworte«, d. h. die gleissnerischen Worte seines Mundes. Aber diese Erklärung hat jedenfalls die Alten nicht befriedigt; alle alten Übersetzer, und danach Luther erblicken in dem מ die Präposition מִן (Sym. Hier. Targ. *nitidius butyro*), was durch das parallele מִשָּׁמֶן sehr empfohlen wird; ausserdem lasen LXX Syr. וְזֵיתִי statt וְרֵעִי. Danach wird man als ursprüngliche Lesart

23 Wirf es auf Jahve, er †hat dich lieb*
Und er wird dich versorgen;
Er wird nicht ewig den Gerechten wanken lassen.
24 Und du, o Gott, wirst sie hinabstürzen in des Grabes †Grube*;
Blutmenschen und Betrüger werden ihre Tage nicht zur Hälfte bringen;
Ich aber vertraue auf dich.

56

Gott fängt die Thränen auf.

1 Dem Vorspieler, nach »Taube ferner Terabinthen« (?), von David ein Miktam, als die Philister ihn in Gath fingen.

---

voraussetzen dürfen חֲלָקֵי מֻתָּמֵאת עָנֵיו. Die alte Femininform מֻתָּמֵאת für חֲמָאָה (Ges. 80 2 Anm. 2) wurde von den Punctatoren verkannt. — עָרֵב (q°rāb) ist Nomen und Prädikat zu לְבִי; das Maqqef ist demnach syntaktisch falsch. Der Ausdruck wie 45 9 »deine Kleider sind Myrrhen«; Hier. *pugnat autem cor illius.* **23** Nach Art von 42 6 spricht der Sänger sich schliesslich selbst Trost zu. Die Bedeutung von יְהָבְךָ ist sehr dunkel. LXX Syr. übersetzen *τὴν μέριμνάν σου,* vgl. Luther: »dein Anliegen«, was nicht zu belegen ist. In einer Talmudstelle (s. Levy s. v. יהבא) wird es nach einem angeblich gleichlautenden arabischen Wort »Last« gedeutet. Das Verbum יהב bedeutet im Aramäischen »geben« = hebr. נָתַן. Danach betrachten JDMichaelis, Gesenius und Hupfeld יְהָבְךָ als einen Relativsatz im Perfect mit Suffix = אֲשֶׁר נָתַן לָךְ *committe deo id quod tibi dedit sive imposuit, i. e. sortem tuam.* Aber יהב, das im Hebr. nur im Imperativ הַב oder הָבָה (in der Bedeutung »wohlan«) vorkömmt, wird wie נָתַן mit לְ, nicht mit dem Accusativ construirt. Noch weniger kann יהבך Imperf. sein (»er wird dich begaben« Hitz.), da dies יִתֵּל lautet. Im Targum zu Ps. 11 6 steht יהבת für hebr. נָתָה; allein der Ausdruck »wirf deinen Anteil auf Jahve« befriedigt wenig. Aq. Sym. Quinta Sexta übersetzen *ἀγαπήσει σε,* vgl. Hier. *caritatem tuam* (ähnlich Sym. nach anderer Überlieferung *τὸ ἀγαπῆσαί σε*); d. i. יְהָבְךָ, und so wird zu lesen sein. Das Verb יָהַב, im Aramäischen das gewöhnliche Wort für hebr. אָהַב, kommt im alten Test. nur Dtn. 33 3 vor, aber hier ebenfalls von der Liebe Gottes. Der Versbau ist ganz wie 22 9 גֹּל אֶל־יְהוָה יְפַלְּטֵהוּ. — והוא nimmt יהוה nachdrucksvoll wieder auf. — Statt מוט לצדיק erwartet man nach dem sonstigen Sprachgebrauch לְמוֹט צַדִּיק 66 9, wie vielleicht auch hier zu lesen ist; doch fanden LXX den jetzigen Text bereits vor. **24** בְּאֵר Brunnen, und שַׁחַת Grube, sind Synonyma. Letzteres steht besonders häufig vom Grabe. Der Genetiv ist ein solcher der Apposition: der Brunnen, welcher das Grab ist. Für בְּאֵר beabsichtigte der Dichter wohl בֹּר, das von einem Schreiber ungenau באר geschrieben und später pedantisch בְּאֵר vocalisirt wurde; die LXX bezeugen bereits diese Aussprache. Der Ausdruck »Brunnen des Grabes« würde sehr befremdlich sein. — לא יחצו ימיהם eigentlich »sie werden ihre Tage nicht halbiren«, d. h. יְמֵיהֶם בַּחֲצִי 102 25. Jer. 17 11. Jes. 38 10.

56

Der Sänger bittet um Erbarmen gegen die zahlreichen und grausamen Feinde, die ihn befehden und ihm nachstellen. In seiner Noth vertraut er auf Gott, der seine Thränen sammelt. Noch wird er Veranlassung haben, Gott zu preisen und Gelübde- und Dankopfer für die erfahrene Rettung darzubringen. — Ein Kehrvers voll innigen Gottvertrauens schiebt sich, ähnlich wie 42. 43, zweimal (v. 5 und 11. 12) zwischen die Klage und Bitte ein.

Die Überschrift על ילמת אלם רחקים, über welche die Einleitung und JprTh. 1882

2 Gott, sei mir gnädig, denn mich zermalmt ein Mensch,
Den ganzen Tag bedrängt mich der Krieger.
3 Meine Feinde zermalmen den ganzen Tag,
Denn viele sind's, die oben wider mich kämpfen.
4 Wenn ich mich fürchten muss vertraue ich auf dich.
5 Mit Gott werd' ich rühmen sein Wort,
Auf Gott vertrau' ich, ich fürchte mich nicht,
Was kann Fleisch mir anthun?

S. 636 zu vergleichen ist, wird von den LXX wiedergegeben *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἁγίων μεμακρυμμένου;* ähnlich das Targum: *de coetu Israelis, qui est similis columbae mutae.* Daraus ergiebt er sich, dass die älteste Erklärung den Psalm auf das leidende Volk gedeutet hat. Dass diese Deutung richtig ist, folgt aus der Bitte um den Sturz der Völker v. 8, die im Munde eines Einzelnen schwer erklärlich ist; vgl. auch zu v. 3. Auf langes Umherirren der betenden Gemeinde weist v. 9. Welches Exil aber gemeint ist, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Nach v. 8 liegt es nahe, an die Nöthe der nachexilischen Zeit zu denken. Die Überschrift bezieht den Psalm auf das I Sam. 21 11 ff. berichtete Ereigniss. Cornill vermuthet, dass der Anlass hierzu das Wort אִירָא v. 4 sein möchte, das mit וַיִּרָא מְאֹד I Sam. 21 13 zusammengestellt wurde, der einzigen Stelle, an welcher David selbst Furcht zugeschrieben wird. Auch das נֹדִי v. 9 möge auf die ersten Irrfahrten des einsam Flüchtenden gedeutet sein.

2 שְׁאָפַנִי wird meist nach sonstigem Sprachgebrauch übersetzt: »es schnappt nach mir«; alle alten Übersetzer haben dagegen hier, und entsprechend v. 3 und 57 4 *conculcavit me.* Entweder sprachen sie שָׁאֲפַנִי aus, worin א als Lesemutter wie in קָאם Hos. 10 14 anzusehn ist (vgl. Ges. 9 1. 23 3 Anm. 1), oder was wahrscheinlicher ist, sie kannten שָׁאַף in der Bedeutung von שׁוּף Gen. 3 15. Diese von der alten Tradition bezeugte Bedeutung dürfte vorzuziehn sein, da שָׁאַף »schnappen« schwerlich mit persönlichem Object verbunden werden kann. Man schnappt wohl Luft u. dgl., aber nicht einen Menschen. Auch Am. 8 4. Ez. 36 3 haben die Alten die Bedeutung »niedertreten« gefunden. — אנוש ist nach dem Sprachgebrauch ein sterblicher, hinfälliger Mensch, vgl. 9 20. Es steht im Gegensatz zu Gott, den der Sänger anruft; er will sagen: wie kannst du, Allmächtiger, es zulassen, dass eine vergängliche Creatur mich in dieser Weise martert. Aus v. 3 ergiebt sich, dass das Wort ebenso wie לֹחֵם collectivisch zu verstehn ist. 3b כִּי begründet die Möglichkeit des Niedertretens; die Feinde bestehn aus einer zahlreichen Schaar. — מָרוֹם halten Aq. Quinta Hier. Targ. für eine im Vocativ stehende Bezeichnung Gottes (*altissime*), wie wirklich im Späthebräischen מָקוֹם eine solche ist. Hätte aber der Dichter dies beabsichtigt, so würde er zweifelsohne geschrieben haben אֱלֹהֵי מָרוֹם Mch. 6 6. Die Neueren verstehn das Wort meistens als einen Accus. loci in bildlichem Sinne = בְּגַאוּת 17 10 »in Übermuth«, vgl. Luther: stolziglich. Auch dieser Gebrauch des Wortes lässt sich nicht belegen; denn das Mch. 2 3 adverbial gebrauchte רוֹמָה (Ges. 118 5 c) »Erhebung, Stolz« ist etwas anderes als das Nomen loci מָרוֹם »die Höhe«. Als Accus. loci kann das Wort nur besagen, dass die Gegner sich in der Höhe befinden. Man mag annehmen, dass sie eine einflussreiche Stellung an einem fürstlichen Hofe einnahmen, von dem die Gemeinde abhängig war, vgl. Sym. *ὑψηλότεροι*, und Verhältnisse wie die Esr. 4 5 geschilderten. Von hohen Ehrenstellen ist מְרוֹמִים Koh. 10 6 gebraucht. 4 Die Bitte und Klage weicht frohem Gottvertraun. — יוֹם ist Accus. temp., אִירָא ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר Ges. 155 2 b 4. Das Verb ist hypothetisch zu fassen, vgl. Sym. *ἐν ᾗ ἂν ἡμέρᾳ φοβηθῶ* und Hier. *quacunque die territus fuero.* Der Möglichkeit, dass der Sänger sich fürchten kann, tritt v. 5 der bestimmte Entschluss gegenüber, es nicht zu thun. de Lag. vermuthet, dass יוֹם אִירָא aus יוֹם אֵיד »am Schreckenstage« Job. 21 30 corrumpirt sei. Auffallend ist

6Den ganzen Tag thun sie meiner Sache wehe,
Gegen mich sind alle ihre Gedanken auf Böses gerichtet.
7Sie streiten, sie lauern, sie achten auf meine Spuren,
Wie sie denn auf meine Seele hoffen.
8Für die Bosheit geb's †kein* Entrinnen für sie!
Stürze im Grimm die Völker, o Gott!
9Du hast mein Elend gezählt,
Meine Thräne †ist* in deinen Schlauch †gelegt*,
Nicht wahr? in dein Buch.

---

allerdings die Kürze des Verses und seine mangelhafte Gliederung; vielleicht gehörte מרום in v. 3 ursprünglich zu v. 4, dessen erste Hälfte corrumpirt zu sein scheint; vgl. JprTh. 1882 S. 636f. **5** Mit Gott, d. i. durch Gottes Hülfe, ganz wie Jes. 26 13. Gottes hülfreiches Eingreifen wird für den Sänger die Veranlassung sein, sein Wort zu preisen. דְּבָרוֹ ist das Verheissungswort Gottes, das einst seine Erfüllung gefunden haben wird 130 5. — בָּטַחְתִּי ist dasselbe was v. 11 אָדָם und v. 2 אֱנוֹשׁ. **6** Von der Höhe des Gottvertrauns sinkt der Sänger wieder in die Klage zurück wie 42 7. — דברי können nicht Worte sein, da man solche nicht betrüben oder kränken kann; vielmehr sind die Angelegenheiten oder Interessen des Sängers gemeint, denen die Feinde fortwährend entgegentreten. יצבו ähnlich wie Jes. 63 10. **7** יגורו nach LXX *παροικήσουσι*, Sym. *συνήγοντο*, Hier. Targ. *congregabuntur*. Beides will nicht recht passen. Mit Hitz. Ew. Dillm. ist dies גור ebenso wie 59 4 als eine Nebenform von גָּרָה »streiten« anzusehn. — Das Qere יִצְפְּנוּ wie 10 8. Das vom Kethib gebotene und wohl ursprüngliche Hifil יַצְפִּינוּ ist der Bedeutung nach vom Qal kaum verschieden und zu erklären nach Ges. 53 2 c. — חָשְׂכָה lassen Sym. Hier. unübersetzt; der Grund der Wiederaufnahme des Subjects kann wohl nur der sein, dass der Sänger auf die seinen Hörern bekannten Gegner hinweisen will. — עקבי ישמרו ist ein von der Jagd entnommenes Bild. Aus den Spuren entnimmt der Jäger oder der Jagdhund, wohin das flüchtige Wild sich gewandt hat, vgl. Jer. 16 16. Thr. 4 19. — כַּאֲשֶׁר sagt aus, dass ihr Treiben ihren Hoffnungen entspricht. Sie hoffen ihm die Seele, d. i. das Leben zu nehmen, und demgemäss treffen sie ihre Anstalten. קוּה mit dem Accus. wie Job. 30 26. Hinter נַפְשִׁי ist dem Sinne nach zu ergänzen לְאַבְּדָהּ 119 95, oder לְסַכְּנָהּ, vgl. 70 3 mit 40 15. **8** Das erste Glied wird meistens als eine unwillige Frage aufgefasst; עַל in der Bedeutung »trotz, ungeachtet«: »trotz Frevel sollte ihnen Rettung zu teil werden?« Hupfeld emendirte עַוְלָם: »wegen des Frevels wäge ihnen zu«, nämlich die gebührende Strafe, vgl. 58 3. Da aber alle Versionen פלט bieten und die Verderbniss eines ס in ט in der althebräischen Schrift sehr unwahrscheinlich ist, so verdient der Vorschlag Bachmanns Beachtung, welcher hinter אָוֶן ein אַיִן einschiebt. Dies ist um so unbedenklicher, als LXX Quinta Syr. Hier. thatsächlich אַיִן oder אֵין statt אוֹן gelesen haben (s. JprTh. 1882 S. 637.) Aq. Sym. Targ. bieten das אָוֶן des massor. Textes. Von den beiden vom Dichter gebrauchten Worten hat sich je eines in den beiden Reihen der Texteszeugen erhalten. — Unter den Völkern sind die Unterdrücker der Gemeinde zu verstehn, vielleicht auch die kleinen Nachbarvölker der Israeliten, von denen letztere bei der herrschenden Macht verläumdet wurden. — Zu הוֹרֵד vgl. Jes. 63 6. **9** נדי bildet ein Wortspiel mit בְּנֹאדֶךָ und ist dadurch gegen den Verdacht der Corruption gesichert. Es ist der Name des Landes, in welchem der flüchtige Kain sich aufhielt, d. i. das »Elend« im alten Sinne der Worts, Verbannung, vgl. Gen. 4 12. 14. Der Psalmsänger befindet oder befand sich in ähnlicher Lage. Gezählt werden kann das Elend, sofern es aus einer Reihe von Tagen besteht, vgl. Ex. 12 40; richtig das Targum: *dies vagationis meae*. — Du ist betont, weil es darauf ankommt, dass Gott, nicht bloss der Sänger weiss, wie lange das Elend schon dauert. — Die Thränen, die der Sänger vergossen hat, sind nicht verloren gegangen; Gott hat sie einzeln aufgefangen

10 Da kehren meine Feinde um, wenn ich rufe;
Dies weiss ich, dass ich einen Gott habe.
11 Mit Gott werd' ich rühmen das Wort,
Mit Jahve werd' ich rühmen das Wort,
12 Auf Gott vertrau' ich, ich fürchte mich nicht,
Was kann ein Mensch mir anthun?
13 Mir liegen, o Gott, deine Gelübde ob,
Ich will dir Dankopfer bezahlen;
14 Denn du rettest meine Seele vom Tode,
Nicht wahr? meine Füsse vom Anstoss,
Damit ich vor Gott im Lichte des Lebens wandle.

57

Gebet gegen Feinde.

1 Dem Vorspieler, »Verdirb nicht«, von David ein Miktam; als er vor Saul in die Höhle floh.

---

und in einem Thränenbehälter verwahrt, und so dienen sie dazu ihn an den zu erinnern, der sie vergossen hat. Die Betonung שִׂימָה fasst das Verb als Imperat. auf; so mit dem massor. Text auch Hier. Syr. Targ. (*pone lacrimam meam*). Aber nach der vorhergehenden Aussage ist es natürlicher, שִׂימָה als Particip auszusprechen, vgl. LXX Sym. *ἔθου*. — נֹאד ist die aufgeblasene Haut eines Thieres, in welcher Flüssigkeiten wie Wein oder Milch aufbewahrt wurden, eine noch heute im Orient verbreitete Sitte. — Mit den beiden letzten Worten nähert sich der Dichter wieder mehr dem ersten Bilde. Gott hat jede einzelne Thräne in seinem סִפְרֶךָ זְכָרִין Mal. 3 16 verzeichnet. סִפְרָה, nur hier, ist vermuthlich so viel wie סֵפֶר. Das abstracte »Zählung« würde wenig dichterisch sein. — Die Frage mit הֲלֹא (auch v. 14) ist nur eine lebhaftere Ausdrucksweise für das versichernde הִנֵּה. **10** אָז hat hier nicht sowohl zeitliche wie logische Bedeutung wie Jer. 22 15: in Folge dessen dass Gott die Thränen des Sängers verwahrt hat, müssen die Feinde zurückweichen. — כִּי אֱלֹהִים לִי nicht mit LXX Hier. *ὅτι θεός μου εἶ σύ*, sondern mit Sym. Quinta *ὅτι ἔστι θεός μοι*. — **11** Bei דָּבָר ergänzt Targ. beide Male das Suffix דְּבָרִי wie v. 5 gegen LXX Aq. Sym. Hier. Gemeint ist allerdings dasselbe Verheissungswort wie v. 5, aber es ist hier schlechthin »das Wort« genannt; es steht ohne Artikel wie Prv. 13 13. 16 20. — 11 b Dies Glied ist vermuthlich nur eine Variante zu 11 a. **13** Die Gott geleisteten Gelübde liegen dem Sänger als Pflicht auf; er ist sich dessen bewusst und wird ihre Erfüllung nicht versäumen. Das Suffix in נְדָרֶיךָ stellt einen Genet. object. dar Ges. 135 4. **14** Vgl. 116 8. — הִצַּלְתָּ ist Perfect der Gewissheit. — לְהִתְהַלֵּךְ bezeichnet die Absicht, welche Gott bei der Rettung verfolgte; der Sänger sollte im Angesicht Gottes wandeln. Damit ist schwerlich bloss Gottes schützende Obhut gemeint, sondern ein gottgefälliger Wandel des Sängers; so LXX *τοῦ εὐαρεστῆσαι*, vgl. Gen. 5 22. 24. 6 9. 17 1. 24 40. — Das Licht des Lebens (so Sym.) ist das Licht, welches das Leben ist im Gegensatz zum Tode, dem Reich der Finsterniss, vgl. Job. 33 30. Andere übersetzen nach LXX Hier. im Licht der Lebenden. Sprachlich ist beides möglich. Ps. 116 9 heisst es בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים.

57

Der Psalm ist nach Form und Inhalt nahe verwandt mit dem vorhergehenden. Der Sänger ruft Gott um Gnade an gegen die grausamen Feinde, in deren Mitte er lebt. In glaubensvollem Vertraun weiss er, dass ihre Anschläge ihnen selbst zum Verderben

2 Sei mir gnädig, Gott, sei mir gnädig,
Denn bei dir hat meine Seele sich geborgen,
Und im Schatten deiner Flügel will ich mich bergen
Bis das Verderben vorübergeht.
3 Ich rufe zu Gott, dem Höchsten,
Zum Gott, der es für mich hinausführt.
4 Er sendet vom Himmel und hilft mir,
Da mein Zermalmer gelästert; Sela.
Es sendet Gott seine Gnade und seine Treue.

---

ausschlagen werden. Darum ist er getrosten Muthes und kann Gottes Gnade und Treue schon jetzt in Mitten der heidnischen Umgebung preisend verkünden.

Dass die Überschrift, welche den Psalm von David in der Höhle Adullam (I Sam. 22 1) oder der von Engeddi (I Sam. 24 1ff.) gedichtet sein lässt, nicht richtig sein kann, ergiebt sich aus v. 10. Dieser Vers macht es sehr wahrscheinlich, dass auch hier die von ihren Bedrückern schwer bedrängte Gemeinde redet, die aber in der Gewissheit ihres hohen Berufes, den Heiden das Lob des wahren Gottes zu singen, ihrer endlichen Errettung gewiss ist, und die deswegen auch mitten in der Noth Loblieder anstimmen kann. Der Psalm kann nur nach der Vernichtung der Selbständigkeit des israelitischen Staates gedichtet sein.

Die Verse 8—11 finden sich mit einigen minderwertigen Varianten 108 2—6 wieder.

2 Die dringende Bitte um Erbarmen wird begründet mit dem Hinweis darauf, dass der Sänger sich in Gottes Schutz geflüchtet hat. Als Schutzbefohlener Gottes darf er ihn mit Recht um Hülfe anflehn. — חָסָתָה mit dem erhaltenen Radical Jod für gewöhnliches חָסְתָה, vgl. Ges. 75 Anm. 4. Das mittlere Qameṣ ist auffallend und noch nicht genügend erklärt. — Das Perfect sagt aus, dass der Sänger auch bisher schon seinen Schutz bei Gott gesucht hat; das folgende Imperf. אֶחֱסֶה drückt seinen Entschluss aus, auch in Zukunft hieran festzuhalten. — Das Verderben ist gedacht als ein daherfahrender Sturmwind, vor dem man Bergung sucht. — Der Singular יעבר neben dem Plural הוות nach Ges. 145 7. **3** Die Verbindung אלהים עליון findet sich nur noch 78 56. Sie dient hier dazu, um Gott als den zu bezeichnen, der helfen kann, als den allmächtigen; 3 b dagegen reflectirt auf seine Güte. — גֹּמֵר ist 138 8 mit בַּעַד construirt, hier mit עַל. Das nur in den Psalmen vorkommende Wort ist nahe verwandt mit גָּמַל, weswegen LXX gradezu übersetzen *τὸν εὐεργετήσαντά με*. Dagegen hält Aq. richtig die Bedeutung »vollenden« fest. Der Vollender heisst Gott, sofern er Alles zum guten Ende hinausführt. Sym. (*τὸν ἐπιτιμήσαντα ὑπὲρ ἐμοῦ*) scheint גֹּעֵר gelesen zu haben; Hier. übersetzt *ultorem meum*. **4** Der Vers erläutert, wodurch und inwiefern Gott des Sängers Sache vollendet; er sendet ihm seine mächtige Hülfe. Das erste יִשְׁלַח steht ohne Object. Gott sendet, wie ein mächtiger König, welcher Hülfe und Bundesgenossenschaft gewährt. Dass die Hülfe vom Himmel kommt zeigt ihre Zuverlässigkeit. — Als Subject zu חֵרַף betrachten LXX (*ἔδωκεν εἰς ὄνειδος τοὺς καταπατοῦντάς με*) und Hier. Gott. Aber lästern (חֵרַף) kann nicht von Gott ausgesagt werden. Die beiden Worte חרף שאפי sind vielmehr als ein verbaler Umstandssatz aufzufassen, welcher den Grund für das Vorhergehende angiebt wie 7 7. 119 126, vgl. Ges. 156 3. — Über שׁאף vgl. zu 56 2. Wie v. 5. 7 zeigen repräsentirt das Wort eine Mehrzahl von Feinden. Gemeint sind die grausamen heidnischen Bedrücker der Gemeinde, welche Israel höhnend fragen: wo ist nun dein Gott? vgl. 42 4. — סלה mitten im Verse ist auffallend; LXX setzen es an das Ende von v. 3. — In 4 c nimmt der Sänger יִשְׁלַח wieder auf, und sagt nunmehr, worin die göttliche Sendung besteht; die Hülfstruppen, die Gott schickt, sind seine Gnade und Treue. Eine ähnliche Personification

5 Meine Seele liegt unter Löwen, Flammensprühenden,
Menschen, deren Zähne Speer und Pfeile,
Und deren Zunge ein scharfes Schwert.
6 Erhebe dich über den Himmel, o Gott,
Über die ganze Erde deine Herrlichkeit.
7 Sie haben meinen Füssen ein Netz gestellt,
Meine Seele †ist gebeugt*;
Sie haben eine Grube vor mir gegraben —
Sie fallen hinein. Sela.

---

fand sich 43 3. **5** Der Vers kann nicht sagen wollen, dass der Sänger sich im Vertrauen auf Gott den grössten Gefahren aussetzen will (»ich will mich legen«), denn er befindet sich ja schon in ihnen. Die Kohortativform אֶשְׁכְּבָה ist also zu erklären wie 55 2. נַפְשִׁי ist zweites Subject zu אֶשְׁכְּבָה wie 3 5. Ges. 144 4. Die Seele des Sängers, d. i. er selbst, liegt im Staube darnieder von Feinden furchtbar wie Löwen umgeben. Dass die Seele und nicht der Leib darniederliegt kann unter Vergleichung von Jes. 51 23 nicht auffallen. Die Verbindung von שָׁכַב mit נֶפֶשׁ kömmt freilich sonst nicht vor, weswegen Cheyne nach 120 6 שָׁכְנָה lesen will. Jedenfalls würde אֶשְׁכְּנָה genügen, aber alle Alten haben den jetzigen Text bereits gelesen. — לְהָטִים kann nicht Adjectiv zu לְבָאִים sein (Hier. *in medio leonum dormivit ferocientium*), da es dann nicht von seinem Substantiv getrennt sein dürfte; es ist vielmehr eine Apposition, welche den Übergang vom Bilde in die Sache vermittelt. Flammend heisst 104 4 das Feuer; hier ist es von Menschen gebraucht, deren Wuth wie das Feuer lodert. — Auch בְּנֵי אָדָם ist noch Apposition; der Dichter sagt jetzt deutlich, wen er mit den Löwen gemeint hat. Es sind grausame Feinde, welche mit Zähnen des Löwen wüthen, nämlich mit Speer und Pfeilen. Das Bild vom Löwen wirkt zum Teil noch fort. שִׁנֵּיהֶם נ׳ ist ein Relativsatz Ges. 155 2a. — Die Zunge kommt hier nicht als Werkzeug der Verläumdung in Betracht, sondern der Sänger denkt an die Lästerung v. 4, vermuthlich an die Lästerung seines Gottes durch die Feinde, die ihm wie ein Schwert durch die Seele geht. **6** Gegenüber dieser Ruchlosigkeit und Lästerung bittet der Sänger Gott, er möge sich in seinem vollen Glanze zeigen, den Seinen zur Rettung, den Feinden zum Verderben. Himmel und Erde sind rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt; logisch gehört beides zu jedem der beiden Versglieder. Der Sänger meint: Erhebe dich dadurch dass du Gericht übst über den Himmel und über die ganze Erde und lass beide Zeugen deiner hierbei zu Tage tretenden Glorie sein. Grammatisch ist 6 b ein selbständiger Satz: lass deine Herrlichkeit sich erstrecken u. s. w. **7** Nach dem Kehrvers kömmt der Sänger nochmals auf die Nachstellungen der Feinde zurück, vgl. 56 7. — פָּעַם ist im Phönicischen das gewöhnliche Wort für hebräisches רֶגֶל und scheint hier in der Poesie ebenso gebraucht zu sein. — כָּפַף wird sonst nur transitiv gebraucht, von dem Neigen des Hauptes Jes. 58 5; das Part. Pass. in übertragenem Sinne: die Gebeugten Ps. 145 14. 146 8. Danach scheint נַפְשִׁי Object zu כָּפְפוּ zu sein; Subject zum Verbum wäre jeder einzelne Feind: »er hat gebeugt meine Seele«. Dies wird die Auffassung der Punctatoren sein. Aber der Singular zwischen lauter Pluralen wäre sehr auffallend, weswegen LXX (*κατέκαμψαν τὴν ψυχήν μου*) und danach Luther den Plural einsetzen. Zudem ist das Verbum für die Thätigkeit der Feinde zu schwach. Ein völlig befriedigender Sinn ergiebt sich, wenn man mit Hupfeld כָּפוּף (ursprünglich defectiv geschrieben, כפף) ausspricht. Das Wort ist Zustandsparticip, daher nicht כָּפְפוּ, vgl. Ges. 118 5. Die unrichtige Vocalisation wurde dadurch veranlasst, dass diese Syntax verkannt wurde. — Die beiden Glieder 7 b und 7 d bilden einen schönen Gegensatz. Die Nachstellungen der Feinde wirkten freilich auf die Seele des Sängers niederdrückend; ihr endlicher Erfolg aber ist das Verderben für die Frevler selbst. — נָפְלוּ ist Perfect der Gewissheit. Zum

8 Mein Herz ist fest, o Gott; mein Herz ist fest!
Ich will singen und spielen.
9 Wach' auf, mein Preis, wach' auf du Harfe und Cither,
Ich will das Morgenroth wecken.
10 Ich will dich preisen unter den Völkern, o Herr,
Ich will beim Saitenspiel von dir singen unter den Nationen,
11 Dass deine Gnade gross bis zum Himmel ist,
Und bis zu den Wolken deine Treue.
12 Erhebe dich über den Himmel, o Gott,
Über die ganze Erde deine Herrlichkeit.

58

Gegen ungerechte Richter.

1 Dem Vorspieler; »Verdirb nicht«. Von David ein Miktam.

Gedanken vgl. 7 16. **8** Der Sänger hat den Untergang der Feinde im Geiste bereits geschaut. Darum ist sein Herz getrost in Gott, und auch jetzt schon kann er ihm danken und spielen. — נָכוֹן nachdrucksvoll wiederholt bedeutet hier schwerlich »bereit« (so Luther nach LXX Hier.) sondern »fest«, vgl. Sym. ἑδραῖα, oder »unerschütterlich«. **9** Unter כבודי wird meistens die Seele verstanden wie 7 6. 16 9. Theod. v. Mops. deutet es als Lied, was neben den im Folgenden genannten Instrumenten grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Der Artikel in הַנֵּבֶל ist bei dem zweiten Nomen וכנור nicht wiederholt; andere Beispiele für diesen ungewöhnlichen Sprachgebrauch Neh. 1 5. Jer. 29 23. — אעירה שחר übersetzt Luther nach LXX Hier. »frühe will ich aufwachen«, so dass שַׁחַר ein Accus. temp. wäre wie sonst בֹּקֶר. Aber neben dem Qal עוֹרֵר kann das Hifil nicht intransitive Bedeutung haben. Richtig hat bereits Raschi erklärt: ich will das Morgenroth wecken, nicht aber soll das Morgenroth mich wecken. Wenn unser deutscher Dichter das Echo des Berges wach werden lässt, so kann es nicht zu gekünstelt sein, wenn der hebräische dasselbe von der Morgenröthe aussagt. Grade sie ist auch sonst von hebräischen Dichtern gern personificirt worden. Sie hat Wimpern (Job. 3 9. 41 10), Flügel (Ps. 139 9), wird mit einem flüchtigen Reh verglichen (Ps. 22 1), und der Morgenstern ist ihr Sohn (Jes. 14 12). **10** Die Völker sollen Zeugen des Dankes sein, den der Sänger Gott abstattet; dies ist nur dann recht verständlich, wenn es die Gemeinde ist, in deren Namen er spricht. **11** Der Inhalt des Lobpreises. Mit חסדך und אמתך greift der Dichter auf v. 4 zurück. Die von Gott gesandten Hülfstruppen sind so viel mächtiger gewesen als die Feinde wie der Himmel höher ist als die Erde. **12** Die Wiederkehr der Bitte aus v. 6 zeigt deutlich, dass der Sänger nicht bereits thatsächlich über die Feinde triumphirt hat, sondern dass er seinen Lobgesang in der Gewissheit der zukünftigen Errettung anstimmt.

58

Das Thema des Psalms bildet die Ungerechtigkeit der Richter, oder, was in alter Zeit vielfach dasselbe bedeutet, der Regierenden. Der Dichter schildert ihr sündhaftes Treiben und verkündet, dass sie von der verdienten Strafe werden ereilt werden. Dann wird man erkennen, dass es doch noch eine Gerechtigkeit auf Erden giebt.

Mehrere Spuren (vgl. zu v. 2. 4. 5. 11) führen darauf, dass es eine heidnische Obrigkeit ist, gegen die der Dichter sich wendet. Daraus folgt, dass der Psalm einer Zeit angehört, in der Israels Selbständigkeit vernichtet war. Ob aber die schreienden Ungerechtigkeiten, über die der Sänger klagt, von Babyloniern, Persern oder Syrern

[2]Sprecht †ihr Götter* in Wahrheit Recht?
Richtet ihr die Menschen nach Gebühr?
[3]Ja, †ihr alle* verübt sogar Frevel;
Auf der Erde †wägen eure Hände Gewaltthat dar*.

---

verübt wurden, lässt sich aus dem Inhalt nicht ermitteln. An die letzteren denkt Theod. v. Mops. und Olsh. Keinenfalls handelt es sich, wie v. 11 zeigt, in dem Psalm um persönliche und nur einem Einzelnen vor Gericht widerfahrene Unbilden, und am wenigsten konnte der König David, der einen menschlichen Richter über sich nicht anerkannte, diese Klagen und Verwünschungen aussprechen.

Dem Inhalt nach verwandt ist Ps. 82. Die Vergleichung mit ihm dient dazu, eine im jetzigen Text unverständlich gewordene Pointe in v. 2 wieder herzustellen.

2 Mit einer halb vorwurfsvollen halb ironischen Frage an die Richter, ob sie wirklich ihres Amtes walten wie sie sollen, beginnt der Sänger, und schleudert ihnen sodann v. 3, da sie die Antwort schuldig bleiben, den Vorwurf in's Gesicht, dass sie anstatt des Rechtes vielmehr den Frevel darwägen. Dass es sich wirklich um Richter handelt zeigt v. 2 תשפטו, und der hierauf zurückbezügliche v. 12b. In dem ursprünglichen Text sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach auch direct in der Anrede genannt. Das Wort אֵלֶם, von Aq. (ἀλαλίᾳ) und Targ. bereits so ausgesprochen, giebt im Zusammenhange keinen Sinn. Der älteste jüdische Zeuge (das Targum) erklärt den Satz folgendermassen: Meint ihr wirklich Gerechtigkeit zu reden, weil die Gerechten zur Zeit des Haders schweigen? Aber natürlich kann אֵלֶם nicht bedeuten: beim Schweigen der Gerechten. Die neueren Erklärungen sind nicht weniger willkürlich z. B. »sprecht ihr wirklich das Recht, das so lange verstummt ist«, oder Luthers: »seid ihr denn stumm, dass ihr nicht reden wollt was recht ist«, und z. T. nicht einmal zu verstehn. Die Vergleichung des nahe verwandten 82. Psalms, besonders des 6. Verses, lässt es so gut wie sicher erscheinen, dass der Dichter אֵלֶם = אֵלִים gesprochen wissen wollte (so zuerst Houbigant), und hiermit in ironischer Weise die Richter angeredet sein liess. Wie heidnische Fürsten und Könige, so mochten auch Satrapen und Statthalter auf das Prädikat »Gott« Anspruch machen. Der Sänger gesteht es ihnen in sarkastischer Weise zu, indem er zugleich zeigt, wie wenig sie in Wirklichkeit darauf Anspruch erheben können. Spätere Leser, welche den Sarkasmus nicht verstanden, nahmen an dieser Bezeichnung Anstoss und suchten sie in verschiedener Weise zu eliminiren. LXX ἄρα, Hier. *utique* sprachen אֻלָּם aus; Sym. hat שׁרבתא d. i. φῦλον = אֻלֹּם (?), das er mit לְאֹם 2$_{1}$ identificirte. Der Syrer endlich lässt das Wort ganz aus. — צֶדֶק ist der gerechte Spruch. Parallel damit steht מישרים. Recht und Gebühr sind die göttlichen Grundlagen aller staatlichen Ordnung (vgl. zu 9$_{9}$); die Aufgabe der Richter ist es, darüber zu wachen, dass sie unverletzt erhalten werden. Während צֶדֶק Object zu תדברון ist, ist מישרים ein adverbieller Accusativ (Ges. 118$_{5}$) zu תשפטו im Sinne von בְּמֵישָׁרִים 9$_{9}$. — בני אדם fassen LXX Hier. Luther als Vocativ auf; aber diese Bezeichnung der Richter wäre, besonders nach dem vorhergehenden אֵלִים sehr auffallend und wenig wirksam. Mit dem Targ. wird es daher besser als Object zu תשפטו aufgefasst. **3** אַף erklärt sich aus einer Ellipse; sie unterlassen nicht nur das Rechtsprechen, sondern üben auch selbst Frevel. — Die folgenden Worte sagen nach dem jetzigen Text: ihr übt im Herzen Frevel. Dies könnte höchstens bedeuten, dass sie böse Gedanken schmieden, obgleich auch dieser Gedanke sehr auffallend ausgedrückt wäre. »Muthwillig« (so Luther) kann das Wort nicht bedeuten. Ausserdem macht der Sänger den Richtern Schlimmeres zum Vorwurf (v. 7), und der Gedanke würde gegenüber v. 2 keine Steigerung enthalten, die doch durch אַף deutlich angezeigt ist. Mit dem Syrer ist כֻּלְּכֶם für בְּלֵב zu lesen. כ verdarb zu ב auch 45$_{6}$, und das ם wurde wohl durch einen Strich ausgedrückt (כלכ'), der leicht verlöschen konnte. LXX Hier. Targ. fanden den jetzigen Text vor. — בארץ bedeutet nach v. 12, der auf v. 3 zurückweist, nicht »im Lande (Palä-

4 Vom Mutterleib an sind die Gottlosen abtrünnig,
Es irren die Lügenredner seit der Geburt.
5 Sie haben Gift gleich dem Gift einer Schlange,
Wie eine taube Otter, die ihr Ohr verschliesst,
6 Damit sie die Stimme des Beschwörers nicht hört,
Des gewitzigten Zauberspruchredners.

---

stina)«, sondern: auf der Erde. Das Wort steht an betonter Stelle. Der Dichter scheint sagen zu wollen: ihr, die ihr euch zu den Himmelsbewohnern zählt, erscheint auf der Erde als ruchlose Frevler. — Das Bild von der Wage des Rechts ist auch dem Hebräer bekannt, vgl. Job. 31 6. Anstatt, wie es die Aufgabe der Richter ist, nach dieser Wage das Recht auszuteilen, wägen diese Richter vielmehr ihre eigne Gewaltthat dar. Nach der überlieferten Punctation, mit der Aq. Sym. Hier. übereinstimmen, heisst es: »den Frevel eurer Hände wägt ihr dar«, d. h. den Frevel, welchen eure Hände verübt haben. LXX Theod. Quinta Syr. Targ. vocalisirten חֲמָס יְדֵיכֶם תְּפַלֵּסוּן. Ausser durch die stärkere kritische Bezeugung empfiehlt sich diese Aussprache durch die grössere Einfachheit und Natürlichkeit des Gedankens. **4** Die hier geschilderten Gottlosen sind von den bisher angeredeten Richtern nicht verschieden, sondern die letzteren gehören zu ihnen, und der Dichter will sagen, dass jene Richter dem Charakter ihrer Gattung, der רְשָׁעִים entsprechen. Man darf sich über ihr Treiben nicht wundern, da sie zu einer Menschenclasse gehören, die vom Mutterleib an Gott entfremdet ist. — זֹרוּ für sonstiges זָרוּ von זרר (זור). Die intransitive Aussprache wie בֹּשׁ, טֹבִי deutet an, dass das Abweichen nicht eine einmalige Handlung sondern ein dauernder Zustand ist; sie sind ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ. — Wahrscheinlich versteht der Dichter unter den רשׁעים die Heiden, welche Lügenredner heissen, weil sie von Lügengöttern sprechen. Der Ausdruck in 4b erinnert an Am. 2 4 הִתְעוּם אֲבוֹתָם. **5** ff. Die Schilderung der Schlechtigkeit und Bösartigkeit der (heidnischen) Richter wird fortgesetzt. Der Dichter vergleicht sie zuerst mit giftigen Schlangen (v. 5. 6), und dann mit reissenden Löwen v. 7. Das erste Bild deutet auf den unauslöschlichen Hass, von dem sie gegen die Juden erfüllt sind, und der sich durch kein Zureden begütigen lässt. Sie bleiben taub gegen alle Bitten wie eine Schlange, die sich nicht zähmen lassen will. Das Bild vom Löwen dagegen bezeichnet die offene Vergewaltigung. Beides zusammen, Schlangengift und der Zahn reissender Thiere wird den abtrünnigen Israeliten Dtn. 32 24 angedroht. — חמת להמו ist nach Hier. (*furor eorum*) ein Relativsatz, eigentlich: das Gift, das sie haben, ihr Gift. Erst die Worte כדמות חבת נחש würden dann das Prädikat bilden. Die Ausdrucksweise wäre sehr umständlich für einfaches חֲמָתָם. Man wird daher besser mit LXX חמת als Subject und למו als Prädikat auffassen. Der Stat. constr. als Verbindungsform ausserhalb des Genetivverhältnisses wie Thr. 2 18 זוּבַת לָךְ, vgl. Ges. 130 1. — »Wie eine Otter« ist eine verkürzte Vergleichung für: wie das Gift einer Otter. Sie ist als besonders bösartige Schlangenart genannt. — יַאֲטֵם ist Relativsatz Ges. 155 2b Anm. Die Jussivform (statt יַאֲטִים) erklärt Kautzsch Ges. 109 2 Anm. aus rein rhythmischen Gründen; die Übersetzung: »welche ihr Ohr verschliessen möchte« ist gekünstelt. »Hatte eine Schlange sich in ein Wohngemach eingeschlichen und liess sich durch keine Zauberformeln und -gesänge hervorlocken, so entschuldigte sich der Beschwörer mit der Ausflucht, die Schlange sei taub«; s. Hitzig, und daselbst die Belege. **6** אֲשֶׁר fassen LXX und die Neueren als Relativ; lebendiger wird die Schilderung, wenn man es mit Sym. Hier. Luther als Absichtspartikel ansieht. — Dass die noch heute in Indien und Ägypten ausgeübte Kunst der Schlangenbeschwörung auch den alten Hebräern bekannt war, zeigen die Stellen Jer. 8 17. Koh. 10 11. J.Sir. 12 13. Die Beschwörung heisst לָחַשׁ von dem leisen Murmeln, mit dem sie ausgeübt wird. — Die drei letzten Worte sind noch abhängig von לקיל und bilden eine Apposition zu מלחשים. — Der חֹבֵר חָבֶר erscheint unter andern

7 Gott, zerbrich ihre Zähne in ihrem Munde,
Reiss ein das Gebiss der Jung-Löwen, Jahve!
8 Sie müssen vergehn wie Wasser, die sich verlaufen;
Er spannt seine Pfeile †auf sie* — da sinken sie hin (?),
9 Wie die Schnecke (?), die zerfliessend dahingeht,
Die Fehlgeburten (?) des Weibes (?), die die Sonne nicht gesehn.

Zauberern auch Dtn. 18 11. Das Wort wird jetzt meistens erklärt als binden (bannen), indem der Zauberer durch magische Knoten irgend einen (entfernten) Gegenstand fest macht. Aber die gesamte alte Tradition, einschliesslich Targ. Aquila und Sym. (letzterer: *ἐπαστοῦ ἐπαοιδὰς σεσοφισμένου*) denkt vielmehr an Zauber s p r ü c h e. — חֹבֵר heisst der Zauberer, sofern er durch die lange Ausübung seiner Kunst geschickt in ihr geworden ist. **7** Der Sänger wendet sich nunmehr an Gott mit der Bitte, die Frevler unschädlich zu machen; das Bild der Schlange weicht dem des Löwen. הרס und נתץ wird sonst vom Einreissen der Mauer gebraucht; letzteres in der aramäischen Form נתץ jedoch auch Job. 4 10 von den Zähnen. LXX sprechen beide Verba als Perfect aus הָרַס und נָתַץ, was als Perfect der Gewisheit genommen werden müsste. In den folgenden Versen 8—11 drücken die Imperfecta jedenfalls nicht allein den Wunsch sondern auch die sichere Erwartung aus. Die Bilder wechseln im Folgenden ausserordentlich rasch. **8** מאס mit gleicher Bedeutung wie מסס wie Job. 7 5, vgl. auch Ges. 77. Das Bild bezeichnet das vollständige Verschwinden. Es wird den Frevlern gehn wie den von Regengüssen angeschwollenen Bächen, die sich schnell wieder verlaufen, vgl. Job. 6 15 ff. לְמוֹ ist Dativus ethic. beim Verb der Bewegung Ges. 119 3 c. — Als Subject von ידרך betrachtet ein Teil der Ausleger (auch Luther) den Frevler. Delitzsch übersetzt: »Mög' er spannen seine Pfeile — sie werden wie entkuppt« und erklärt dies nach Gesenius: gleich wie vorn abgekuppt, d. i. so wirkungslos als ob sie keine Spitze hätten, werden sie werden. Allein diese Erklärung verlangt, vor כְּמוֹ ein יִהְיוּ zu ergänzen; statt des Imperfects ימוללו müsste das Perfect stehn, und endlich wäre der hebräische Ausdruck ימוללו = »als wäre ihnen die Spitze abgebrochen« ebenso sonderbar wie Delitzsch's deutsches Äquivalent. כְּמוֹ, das wo es sonst vor einem Verbum steht (Gen. 19 15. Jes. 26 18) soviel wie כַּאֲשֶׁר ist und »sobald als« bedeutet, giebt im Zusammenhange keinen befriedigenden Sinn. Zudem wird es an den andern beiden Stellen mit dem Perfect construirt. Olsh. u. A. wollen daher hinter כמו nach 90 5. 6 יָבֵשׁ ergänzen und ימוללו im Sinne von יְמוֹלֵלוּ verstehn oder letzteres geradezu einsetzen: »Er (Jahve) spannt seine Pfeile: da welken sie wie das Gras«. Diese Emendation würde nur dann annehmbar sein, wenn Jahve den Bogen Apollos führte und durch die Sonnenstrahlen tödtete. Als Subject zu ידרך ist allerdings mit den alten Versionen und Raschi Jahve zu betrachten. ידרך חצו ist kurz gesagt für יָרָה חִצָּיו לִירוֹת דָּרַךְ קַשְׁתּוֹ »er spannt seinen Bogen um Pfeile zu schiessen«, ebenso 64 4. Für כמי lese man nach dem Targ. (אמשולחון = *propter eos*) כָּמוֹ und setze den trennenden Accent hierher. Die Bedeutung des nur hier vorkommenden Hithp. ימוללו (von מוּל) steht nicht fest; LXX übersetzen *ἕως οὗ ἀσθενήσουσιν*, Hier. *donec conterantur*, Targ. ויהון מיתנוחין = *et erunt iaculis confecti*. Jedenfalls bezeichnet das Wort die Wirkung des Pfeilschiessens, wenn der Dichter auch vielleicht das Bild nicht bis zum Schluss strenge inne hält oder zu einem neuen überspringt (werden abgeschnitten?). Dass übrigens Gott v. 7 angeredet ist, während v. 8 in der dritten Person von ihm gesprochen wird, hat im Sprachgebrauch der Psalmen zahlreiche Analogieen. Auch diese Unebenheit würde noch wegfallen, wenn man v. 7 mit LXX הָרַס und נָתַץ liest. **9** Der Vers schildert augenscheinlich unter weiteren Bildern die Vernichtung der Gottlosen. Aber im Einzelnen ist er zum grossen Teil nicht mehr sicher zu verstehn. Zu Anfang wird aus ימוללו ein Verb wie »sie werden vergehn« zu ergänzen sein. Über die Bedeutung des *ἅπαξ λεγόμενον* שְׁבַלּוּל mit Dagesch

10 Bevor eure Töpfe den Stechdorn merken,
Wenn es roh noch ist stürmt er ihn †im* Zorn hinweg.
11 Der Gerechte wird sich freun, weil er Rache geschaut,
Er wird seine Füsse baden in des Gottlosen Blut,

---

forte dirimens sind schon die Alten sich nicht einig. Nach LXX Syr. bedeutet es Wachs; nach Aq. *γῆς ἔντερον*; nach Sym. *χόριον* (die Nachgeburt); nach Hier. Wurm; nach Targ. תבללא Schnecke. Letzteres hat die grössere Wahrscheinlichkeit für sich, da sich das hebräische und aramäische Wort lautlich decken. Nach dem Talmud (s. Levy s. v. כתית) dient שבלול als Heilmittel gegen Quetschungen. Übrigens ist das Wort nicht mit Gesenius-Mühlau von einem aram. Schaphel שַׁבְלֵל abzuleiten, wogegen תבללא spricht, sondern von שָׁבַל, wie נַבְנוּן Ges. 84b31. — תָּמֵס ist Substantiv und adverbielle Näherbestimmung zu יהלך (Ges. 118 5c). Die Schnecke, welche auf ihrem Wege reichlichen Schleim zurück lässt, scheint sich selbst dabei aufzulösen. — Die zweite Vershälfte bringt ein weiteres Bild für die Vernichtung. נֵפֶל, sonst נֶפֶל mit Segol geschrieben, ist die Fehlgeburt. אֵשֶׁת bedeutet im nachbiblischen Hebräisch Maulwurf. Danach übersetzt Targ.: »Wie eine Fehlgeburt und ein Maulwurf, die blind sind und die Sonne nicht sehn«. Aber im biblischen Hebräisch heisst der Maulwurf חֲפַרְפָּרָה Jes. 2 20; dazu wäre die Zusammenstellung sehr auffallend. Daher wird schon von Aq. Sym. Theod. נפל אשת *ἔκτρωμα γυναικός* erklärt. אֵשֶׁת muss dann mit Ges. 96 als Stat. abs. für sonstiges אִשָּׁה angesehn werden, obgleich die Fälle Dtn. 21 11. I Sam. 28 7, wo eine Apposition folgt, durchaus nicht analog sind (s. Hitzig). — Die letzten drei Worte fassen die Neueren meistens als Relativsatz zu נֵפֶל auf, was durch Job. 3 16. Koh. 6 3—5 nahe gelegt wird. Der Plural חָזוּ muss dann daraus erklärt werden, dass נֵפֶל collectivisch gebraucht ist. Aq. Sym. Luther betrachten als Subject zu חָזוּ die Frevler: sie werden [wie] die Fehlgeburt eines Weibes die Sonne nicht sehn. **10** In diesem Verse scheint der Dichter ein Sprichwort verwendet zu haben wie etwa das deutsche: es wird nicht so heiss gegessen wie gekocht. Er will augenscheinlich sagen, dass Gott die Anschläge der Frevler zu Nichte machen wird, und, wie aus v. 11 zu schliessen, dass sie selbst dabei ihren Untergang finden werden. סִירוֹת sind immer Kochtöpfe; Dornen heissen סִירִים, und nur für die übertragene Bedeutung »Fischerhaken« wird Am. 4 2 regelrecht die Femininform des Plural gebraucht. אָטָד ist der Stechdorn; da seine Kohlen die Glut lange halten, wird er im Orient gern zum Kochen verwendet. בִּין wird auch von leblosen Dingen gesagt Job. 6 30. 13 1; vgl. auch Jud. 16 9, wo der Strick das Feuer riecht. Das erste Versglied bedeutet danach: bevor eure Töpfe durch das darunter angefachte Feuer auch nur heiss werden. Luthers Übersetzung: »Ehe eure Dornen reif werden am Dornstrauch« geht auf das Targum zurück, mit dem Sym. übereinstimmt (*πρὶν ἢ αὐξηθῶσιν αἱ ἄκανθαι ὑμῶν ὥστε γενέσθαι ῥάμνος*). Sie scheitert aber daran, dass סירות nicht Dornen bedeutet. — Das doppelte כְּמוֹ wird meistens im Sinne von *sive . . . sive* oder *tam . . . quam* verstanden, חַי auf das rohe, חָרוֹן auf das gekochte (= מְבֻשָּׁל) Fleisch bezogen; also: mag das Fleisch noch roh oder schon gekocht sein. Aber חָרוֹן ist nie Adjectiv, bedeutet nur Glut, und wird zudem ausschliesslich von der Zornesgluth Gottes gebraucht. In dieser Bedeutung aber giebt das Wort bei dem vorliegenden Text keinen Sinn. LXX übersetzen *ὡσεὶ ἐν ὀργῇ*, Hier. *quasi in ira*; dies führt auf die richtige Lesart בְּמוֹ חָרוֹן; beide Übersetzer drücken neben der jetzigen noch die ursprüngliche aus. חָרוֹן ohne nähere Bestimmung vom Zorne Gottes wie Neh. 13 18, vgl. auch 59 14 בְּחֵמָה = בַּחֲמָתְךָ. — כְּמוֹ־חַי übersetzt Sym. richtig *ἔτι ζῶντα*. Das Suffix in ישערנו geht auf jeden einzelnen der Frevler (LXX dem Sinne nach *καταπίεται ὑμᾶς* oder nach Sinait. *αὐτούς*). Während das Fleisch noch roh ist, d. h. bevor die Pläne zur Ausführung gekommen sind, führt Gott den Frevler im Sturme hinweg. ישערנו wie Job. 27 21. **11** Das göttliche Strafgericht über den Frevler erfüllt den bisher unterdrückten Frommen mit Genugthuung. Wie הָרָשָׁע so wird auch צַדִּיק collectivisch zu verstehn sein; ersteres be-

12 Und die Leute werden sagen: ja, dem Gerechten wird Frucht,
Ja, es giebt Götter, die auf der Erde richten.

59

Gegen eine Rotte frecher Räuber.

1 Dem Vorspieler, »Verdirb nicht«, von David ein Miktam, als Saul sandte und sie das Haus bewachten um ihn zu tödten.

---

zeichnet die gottlosen heidnischen Richter und Herren, letzteres die von ihnen bedrückten Israeliten. Das Bild im zweiten Glied besagt, dass die Erde vom Blut der Feinde bedeckt sein wird, vgl. Job. 29 6. Auch dieser starke Ausdruck spricht dafür, dass die ungerechten Richter Heiden sind. — תִּשְׁמֹד wie 57 7. **12** Der Schluss greift abrundend auf den Anfang v. 1 zurück. Der dort ausgesprochene berechtigte Zweifel, ob die Gerechtigkeit noch eine Stätte auf Erden habe, wird dann der Einsicht weichen, dass dies im höheren Sinne doch noch der Fall ist. — אָדָם scheint hier im allgemeineren Sinne von »man« gebraucht zu sein. Der Ausdruck ist wohl veranlasst durch בְּנֵי אָדָם v. 2. — אַךְ bestätigt die nunmehr gewonnene Erkenntniss wie 73 1. Sym. *ἀληθῶς*, Hier. *vere*. — פְּרִי ist die Frucht, die das Leiden der Gerechten getragen hat. Der Lohn, den die Gottlosen empfangen, ist zugleich eine Belohnung für die Frommen. Die Änderung פֹּרֵק »ein Erretter« (de Lag.) ist nicht nothwendig. — Der Plural שֹׁפְטִים ist nicht rein grammatisch zu erklären wie I Sam. 17 28; sondern der Dichter versetzt sich auf den Standpunct der heidnischen Anschauung: es giebt noch göttliche Mächte, die für die Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit sorgen. Selbstverständlich denkt er dabei an den Gott Israels. So steht אֱלֹהִים einerseits in Parallele mit den אֵלִים v. 2, andrerseits aber auch in Gegensatz zu ihnen.

59

Der Sänger bittet um Hülfe gegen gewalthätige Feinde, die ihn ohne Anlass bekämpfen. Allabendlich streifen sie gierig in der Stadt umher um zu rauben. Er bittet Gott, sie zu bestrafen, und ist zugleich von dem festen Vertraun erfüllt, dass seine Bitte gewährt werden wird. Darum singt er jeden Morgen ein Lied zum Preise seines Gottes, der ihn errettet hat und ihn weiter bewahren wird.

Der Psalm ist sehr kunstvoll angelegt. Er zerfällt in zwei Hauptteile (2—11. 12—18), von denen jeder mit einem ursprünglich gleichlautenden Kehrvers schliesst. Einige jetzt eingedrungene Störungen lassen sich leicht heben. Die zwei Unterabteilungen der beiden Hauptteile v. 7. 15 beginnen mit einem Kehrvers.

Der Sänger spricht, da er v. 12 »Herr u n s e r Schild«, nicht »m e i n Schild« sagt, im Namen einer Mehrheit. Die Angriffe, über die er und seine Leidensgenossen zu klagen haben, gehn von Heiden aus, denn v. 6 werden sie direct als solche bezeichnet, und v. 12 werden sie zu den Israeliten in Gegensatz gesetzt. Sie werden Übelthäter und Blutmenschen genannt v. 3, sind stark v. 4, und scheinen einen Krieg zu führen v. 5. Andrerseits aber verfügen sie doch nicht über ein regelrechtes Heer, sondern gleichen mehr einer Räuberbande, die beim Einbruch der Dunkelheit die friedlichen Bürger schreckt v. 7. 8. 15. 16. Besonders hebt der Sänger die Sünden ihres Mundes, Hoffart und Lüge hervor v. 13, und v. 8 lästern sie den Gott Israels. Es ist klar, dass Alles dies nicht auf das I Sam. 19 11 berichtete Ereigniss passt, auf welches die Überschrift den Psalm bezieht. Vielmehr redet in ihm die von heidnischen Feinden hart bedrängte Gemeinde. Hiergegen spricht auch nicht der Ausdruck עַמִּי, womit der Sänger sich von seinem Volk zu unterscheiden scheint. Dass dies in der That nur Schein ist, zeigt deutlich der analoge Sprachgebrauch I Sam. 5 10. Da die heidnischen Feinde ungehindert in der Stadt ihr Wesen treiben, so kann der Psalm nur in einer Zeit entstanden sein, als Israels Selb-

2 Rette mich von meinen Feinden, mein Gott,
Meinen Widersachern entrücke mich,
3 Rette mich vor Übelthätern,
Und hilf mir gegen Blutmenschen.
4 Denn siehe, sie lauern auf meine Seele,
Es streiten gegen mich Starke,
Ohne mein Verbrechen und ohne mein Vergehn, Jahve,
5 Ohne dass Schuld vorhanden laufen sie heran und richten sich;
Wach auf mir entgegen und schaue.
6 Und du, Jahve, Gott Zebaoth, Gott Israels,
Erwache um alle Heiden heimzusuchen,
Verschone nicht alle treulosen Sünder. Sela.
7 Allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde
Und durchstreifen die Stadt.

---

ständigkeit vernichtet oder doch mindestens sehr geschwächt war. Theod. v. Mops. und Olsh. denken an die makkabäische Periode; Andere vielleicht mit grösserer Wahrscheinlichkeit an die Zeiten nach der Rückkehr aus dem Exil, als die kleine Gemeinde den heftigsten Angriffen und Unbilden von Seiten der Nachbarn ausgesetzt war.

4 Über יערו vgl. zu 56 7. — וישורו לא für sonstiges וְלֹא רוּצוּ. **5** בלי עון ist ebenso aufzufassen wie das Vorhergehende; Sym. *μὴ οὔσης ἁμαρτίας*. Dass die Schuld auf Seite des Sängers geleugnet wird, ergiebt sich aus dem Zusammenhang von selbst, so dass also nicht nothwendig עֲוֹנִי gesagt werden brauchte. Gut Hier. ***non ego inique, et illi currunt et praeparantur***. Die feindliche Schaar läuft herbei und stellt sich zum Angriff auf. יכוננו für יִתְכּוֹנָנוּ. **6** Die Häufung der Gottesnamen soll dazu dienen, Gott zum Einschreiten geneigter zu machen. Der Dichter erinnert ihn daran, dass er der Gott der Heerschaaren, der Gott Israels ist; wie kann er ruhig zusehn, wenn sein Volk unter den Angriffen feindlicher Schaaren leidet. Wenn אלהים צבאות hier ursprünglich ist, so kann צבאות nur als selbständiger Gottesname aufgefasst werden, »Gott Zebaoth«, was auf sehr späte Abfassungszeit führen würde. Vielleicht ist aber אלהים nur vom Redactor für יהוה eingesetzt, wobei ersteres dann doch stehn blieb oder wieder eindrang. אלהים wäre dann das Qere, יהוה das Kethib. — Die גוים sind diejenigen, von welchen die ungerechten Angriffe gegen die Israeliten ausgehn; das Wort zeigt, dass es sich um auswärtige Feinde handelt. Unter den בגדי און vgl. 25 3 liegt es nahe, abtrünnige Israeliten zu verstehn (so Theod. v. Mops.); jedoch führt der einfache Parallelismus nicht darauf, dass im zweiten Gliede eine andere Classe in's Auge gefasst wäre als im ersten, und auch die Heiden sind Abtrünnige, vgl. 9 18. LXX *πάντας τοὺς ἐργαζομένους τὴν ἀδικίαν* und Hier. ***universis qui operantur iniquitatem*** lasen כָּל־פֹּעֲלֵי אָוֶן wie v. 3. **7** Aq. Hier. Luther u. A. fassen diesen Vers als eine Verwünschung der Feinde auf. Theod. v. Mops. erläutert: Wie die Hunde von Hunger getrieben bei Nachtzeit heulend die ganze Stadt durchlaufen, so mögen auch die Feinde, von Gottes Strafe getroffen, heulen wie die Hunde. ישובו bezieht man dann auf die Rückkehr von den Nachstellungen (v. 4), die keinen Erfolg gehabt haben. Aber v. 8, in welchem das Bild noch fortgesetzt wird, enthält nicht einen Wunsch, sondern berichtet etwas thatsächlich Geschehendes. Somit wird auch schon v. 7, der einen neuen Ansatz bildet, als Aussage aufgefasst werden müssen. Um die Bitte v. 6 zu unterstützen schildert der Sänger weiter das Treiben der Feinde, wie sie allabendlich bei hereinbrechendem Dunkel wie eine heulende Meute durch die Stadt ziehn. — Das ל in לערב ist distributiv wie in לְבֹקֶר v. 17. Die Frage, wie es kam, dass die Feinde grade Abends ihre Angriffe erneuerten, brauchte der Dichter von seinen Zeitgenossen, für die

8 Siehe, sie geifern mit ihrem Munde,
Schwerter sind auf ihren Lippen:
Denn »wer hört es«?
9 Aber du, Jahve, lachst ihrer,
Du spottest aller Heiden.
10 †Mein* Hort, von dir will ich †singen*,
Denn Gott ist meine Burg.
11 Mein Gott, seine Gnade kommt mir entgegen,
Gott lässt mein Auge sich weiden an meinen Feinden.
12 Tödte sie nicht, damit mein Volk nicht vergisst;
Mach' sie unstät durch dein Heer und stürze sie
Herr, unser Schild,

---

er schrieb, nicht zu erwarten. Wir können sie nicht mehr mit Sicherheit beantworten. Vielleicht handelte es sich um Marodeure, um räuberisches Gesindel, das unter dem Schutz der Dunkelheit sein Wesen trieb. »Viel weniger als bei uns war bei den Israeliten und ist noch heutzutage in Palästina der Hund in den unmittelbaren Dienst des Menschen gestellt . . . Den Tag über liegen sie meist schlafend und träumend an sonnigen Orten oder schleichen träge umher . . . Mit Anbruch der Dunkelheit durchstreift aber die hungrige Schaar mit lautem Gebell und Geheul die Stadt und fällt gierig über alles her, was ihr zum Frass dienen kann. Abfälle aller Art, die aus den Häusern auf die Strasse geworfen worden sind, und namentlich die Aase grösserer und kleinerer Thiere müssen ihren Heisshunger stillen; daher das Gebot II Mos. 22 31 und das arabische Sprüchwort: »Gieriger als ein Hund auf Aas«. Riehm HbA. s. v. Hund. Diese Schilderung macht es wahrscheinlich, dass וישובבו עיר nicht vom Umkreisen der Stadt zu verstehn ist, sondern vom Umherstreifen in derselben wie I Sam. 7 16. II Reg. 3 9. Jes. 23 16. So deutete das Wort bereits der Autor der Überschrift, der es auf die von Saul gegen David ausgesandten Boten I Sam. 19 11 bezog. Der Vers handelt also nicht, wie viele Ausleger annehmen, von einer Belagerung der Stadt. **8** Zu יַגִּישׁוּן ist als Object etwa עָלָי 94 4 zu ergänzen. Die freche Schaar stösst Schmähungen und Drohungen gegen die Frommen aus und lästert sogar ihren Gott, der ja ihr Gebet doch nicht höre. Die Schmähworte werden selbst Schwerter genannt, weil der Fromme sie wie einen Schwerthieb empfindet. Hitzig Reuss Dyser. wollen חֶרְפּוֹת 69 11 emendiren, womit der dichterische Ausdruck durch den prosaischen ersetzt wird. — מִי שֹׁמֵעַ sind Worte der Frevler, welche behaupten, der Gott Israels höre das Flehen seines Volkes ja doch nicht, da er bei ihrem Treiben unthätig bleibe, vgl. 10 4. 64 6. **9** Über solche Lästerungen lacht und spottet Jahve, weil er weiss, dass die Lästerer bald genug seine Macht spüren werden, vgl. 2 4. **10** In der Gewissheit, dass das Strafgericht über die Frevler, welches den Frommen Errettung bringt, nicht ausbleiben wird, stimmt der Sänger ein Loblied an. Die Texteslesart wird erklärt: »Was seine (des Feindes) Macht anbelangt — ich achte oder warte auf dich«. Aber alle alten Zeugen haben עָזּוֹ gelesen, wie v. 18; fast alle neueren Ausleger haben diese Lesart, welche als Anrede an Gott allein einen befriedigenden Sinn giebt, angenommen. Ebenso muss aber auch für אשמרה, das LXX Hier. Targ. freilich bereits gelesen haben, mit dem Syr. nach v. 18 אֲזַמְּרָה eingesetzt werden. Denn שָׁמַר אֶל I Sam. 26 15 heisst nicht: vertrauensvoll auf jemanden warten oder achten, sondern: über Jemandem wachen um ihn zu beschützen, was im Psalm keinen Sinn giebt. Der jetzige Text beruht auf einem Gehörfehler. **11** Das vom Targum bezeugte Qere אֱלֹהֵי חַסְדִּי würde bedeuten: mein Gnadengott, d. i. mein gnädiger Gott. Aber dies Qere ist erst aus Vergleichung mit v. 18 entstanden; gegen die Richtigkeit desselben spricht, dass nacktes קַדְמֵנִי nicht wohl

13 †Wegen* der Sünde ihres Mundes, des Wortes ihrer Lippen;
Und lass sie sich fangen in ihrem Übermuth,
Und wegen des Fluchs und der Lüge, die sie reden.
14 Vertilge im Grimm, vertilge, dass sie nicht mehr sind,
Und lass sie erfahren, dass Gott über Jakob herrscht
Bis an der Erde Enden. Sela.
15 Und allabendlich kommen sie wieder, heulen wie die Hunde
Und durchstreifen die Stadt.
16 Sie schweifen umher nach Frass,
Und †knurren*, wenn sie nicht satt werden.

»hülfreich entgegenkommen« bedeuten kann, da es 18 19 vielmehr im feindlichen Sinne steht. Das von LXX, einem *ἄλλος*, Hier. Syr. bezeugte Kethib ist אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ auszusprechen. אלהי ist erstes, חסדו zweites Subject zu יקדמני; so LXX *ὁ θεός μου, τὸ ἔλεος αὐτοῦ προφθάσει με*, und etwas freier Hier. *dei mei misericordia praeveniet me.* **12** Das Targ. ergänzt, um den Widerspruch mit v. 14 zu heben מִן יַד *statim* hinter אל תהרגם, und Theod. v. Mops. erläutert dies dahin, dass die Feinde zunächst verschiedenen Leiden unterworfen werden möchten; *ὁ γὰρ παρελκυσμὸς τῶν δεινῶν ὑπόμνησιν ἐμποιεῖ τῶν ἁμαρτιῶν.* Andere erklären den Widerspruch aus der erregten Stimmung des Sängers. — עַמִּי ist nicht Object zu ישכחו (LXX Aq. Theod. Hier. *ne forte obliviscantur populi mei*), sondern Subject (Sym.). Der Sänger wünscht, dass sie nur verjagt werden, damit sie für das Volk ein warnendes Wahrzeichen sind, und dies seines Gottes nicht vergisst. — חַיִל wird sonst nie von der Macht Gottes gebraucht und wird daher sein himmlisches Heer meinen, vgl. Jo. 2 25 (Hitz.). — הורידמו »stürze sie«, nämlich von ihrer jetzigen stolzen Höhe, wie 56 8. Vielleicht ist mit dem Syrer וַהֲנִידֵמוֹ »mache sie flüchtig« zu lesen, so dass eine Anspielung auf Gen. 4 12 נָע וָנָד vorliegt. LXX Sym. Hier. Targ. bezeugen den jetzigen Text. **13** Der jetzige Text »Sünde ihres Mundes ist das Wort ihrer Lippen« scheint bedeuten zu sollen: jedes Wort, das sie sprechen, ist eine Versündigung ihres Mundes. Freilich ist der Zusatz פִּימוֹ überflüssig, da es schon aus dem Subject דבר שפתימו erhellt, dass es sich um Sünden des Mundes handelt. Sym. Hier. Targ. verbinden v. 13 eng mit v. 12: *in peccato oris sui, in sermone labiorum suorum* (Targ. *propter peccata* etc.). Gewiss befriedigt dieser Gedanke mehr; man muss dann aber בְּחַטַּאת oder מֵחַטַּאת emendiren. Graetz vermuthet, dass im Anfang des Verses ein Verb wie יַכְשִׁילוּם ausgefallen ist. — Der Übermuth, nämlich die lästerlichen Worte מִי שֹׁמֵעַ v. 9, sind das Fangnetz, in welchem die Frevler sich fangen werden. — יספרו ist Relativsatz. Das Verb scheint hier der Bedeutung nach nicht verschieden zu sein von יְדַבֵּרוּ. **14** Die nochmalige Vergegenwärtigung des sündlichen Treibens erregt den Dichter so sehr, dass er nun dringend um Vernichtung der Frevler bittet. — Das letzte Glied »bis an der Erde Enden« lässt sich sowohl auf die Ausdehnung der Herrschaft Gottes beziehn, als auch mit וידעו verbinden, so dass der Dichter sagt, die Kunde von der Vernichtung der Feinde möge bis zu den fernsten Ländern dringen. Die alten Übersetzer teilen sich in die beiden Auffassungen. Eine Entscheidung ist nicht möglich. **15** Von der Zukunftshoffnung v. 14 blickt der Sänger noch einmal auf die Gegenwart und das Treiben der Gegner zurück. Der Gegensatz zwischen beiden wird durch die Copula in וְיָשֻׁבוּ angedeutet, welche von Hier. Targ. bezeugt wird, während sie bei LXX Sym. Theod. Syr. fehlt. Die Wiederkehr desselben Verses dient dazu, um das Ununterbrochene jenes Treibens zu malen. **16** Der Sänger stellt das Thun der Gegner in Gegensatz zu seinem eignen Verhalten v. 17. Jene gehn allabendlich knurrend auf Raub aus; der Sänger preist allmorgendlich seinen Gott, der ihn gnädig bewahrt. — Das vom Qere geforderte Hifil יְנִיעוּן hat immer transitive Bedeutung (s. v. 12) und ist daher hier nicht zu gebrauchen. — Das zweite Glied übersetzt Nowack nach der

17 Ich aber will singen von deiner Macht
Und allmorgendlich jubeln über deine Gnade,
Dass du mir eine Burg gewesen bist
Und Zuflucht zur Zeit meiner Noth.
18 Mein Hort, von dir will ich singen,
Denn Gott ist meine Burg.
†Mein Gott, seine Gnade kommt mir entgegen,
Gott lässt mein Auge sich weiden an meinen Feinden*.

60

Gebet des Volks nach einer Niederlage.

1 Dem Vorspieler, nach »Lilie des Zeugnisses«, ein Miktam von David zum Lehren, 2 als er mit den Syrern der beiden Ströme und den Syrern von Zoba stritt, und Joab zurückkehrte und die Edomiter im Salzthal schlug, zwölf Tausend Mann.

Texteslesart: »Wenn sie nicht satt sind, so übernachten sie, d. h. sie setzen auch über Nacht ihr Treiben fort«. Aber sie fangen ja erst des Abends damit an, bleiben also unter allen Umständen über Nacht dabei. Hier. übersetzt *et cum saturati non fuerint, murmurabunt*; auch LXX Aq. haben *γογγύσουσιν* d. i. וַיָּלִינוּ, und so richtig Luther. Wenn die Gier der in der Stadt umherstreifenden feindlichen Rotte von den bedrückten Bürgern nicht befriedigt wird, dann knurren jene Räuber wie ein bissiger Hund; vgl. auch Ex. 16 2. 3. וילינו führt den Nachsatz ein, Ges. 111 4 b 2. 159 3 f.; vielleicht ist aber וְיָלִינוּ auszusprechen. 17 Im Gegensatz zu dem allabendlichen Treiben der Räuber preist der Sänger allmorgendlich seinen Gott, dass er ihn in dieser Noth gnädig bewahrt hat. Er stimmt auf's Neue das Loblied v. 10 an; dasselbe ist v. 18 der Kürze halber von einem Schreiber nur unvollständig hergesetzt, und dadurch ist in das letzte Wort ein Fehler eingedrungen. Nach dem jetzigen Text ist אלהי חסדי »mein Gnadengott« Apposition zu משגבי; nach der Absicht des Dichters sollte aber vermuthlich der ganze v. 11 hinter v. 18 wiederholt werden, so dass wie dort zu lesen ist אֱלֹהֵי חַסְדִּי יקדמני וגו׳. Noch LXX und Hier. sprachen אֱלֹהַי aus. — Da das Verbum זָעַק sonst immer mit לְ oder dem Accusativ construirt wird, so wird אֶל in der Bedeutung des lateinischen *de* zu verstehn sein wie Job. 42 7 הַדַּבְּרְתֶּם אֵלַי *locuti estis de me.*

60

Das Volk klagt über eine schwere Niederlage, die es erlitten hat; es ist von seinem Gott verstossen und dem Untergange nahe. Und doch war es unter seinem Panier in den Kampf gezogen: es hatte die Verheissung, dass Jahve selbst als Kriegsheld in den Kampf ziehn wollte um auf's Neue das wiedereroberte Land an sein Volk zu verteilen, ja ihm auch die Nachbarvölker Moab, Edom und Philistäa zu unterwerfen. O gelangte es doch zu der festen Stadt, nach Edom hin! Aber Gott hat es verworfen. Möge er seinen Beistand gewähren, denn Menschen können nicht helfen. Mit der gewissen Zuversicht, dass diese Hülfe nicht ausbleiben und der Sieg über die Feinde ein vollständiger sein wird schliesst der Psalm.

Die Stimmung ist im ersten und letzten Teil des Psalms eine gedrückte, dagegen in den Versen 8—10 eine muthvolle und kriegerische. Diese Verse werden als ein Gottesspruch eingeführt, und es scheint nach v. 6, dass das Volk den Kampf im Vertrauen auf denselben unternommen hat, aber in seinen Siegeserwartungen getäuscht worden ist. Der angeführte Gottesspruch ist daher schwerlich eine freie Schöpfung des Dichters, sondern ein wirkliches Orakel, welches er in sein Lied verwebt hat. Man

[3] Gott, du hast uns verworfen, hast uns durchbrochen,
Hast zürnend uns zurückweichen lassen.

---

braucht deswegen nicht anzunehmen, dass er wörtlich citirt; aber dass er ein thatsächlich ergangenes Gotteswort, wenn auch in freier Reproduction, in sein Lied aufgenommen hat, macht sowohl die Einführung mit אלהים דבר בקדשו wahrscheinlich als auch der von dem übrigen Teil des Psalms völlig verschiedene Ton der Verse 8—10.

Die Veranlassung des Psalms ist zweifelsohne ein bestimmtes geschichtliches Ereigniss. Nach der Überschrift bezieht er sich auf Davids Kampf mit den Aramäern II Sam. 8 (vgl. I Chr. 18 3—13) und den sich daranschliessenden Sieg über die Edomiter II Sam. 8 13 (wo nach v. 14 I Chr. 18 12 und den alten Übersetzungen אֱדוֹם für אֲרָם zu lesen ist). Aber während die geschichtliche Quelle von Siegen Davids erzählt, klagt der Psalm über eine schwere Niederlage des Volks. Der Glossator, welcher die Überschrift verfasste, scheint ausschliesslich auf das Orakel v. 8—10 Rücksicht genommen zu haben, in welchem allerdings Siege verheissen werden. Da der Psalm als davidisch galt, v. 10 aber von Edom, Moab und Philistäa die Rede ist, so galt es, ein Ereigniss in Davids Leben aufzufinden, in welchem ebenso wie im Psalm diese Staaten als Davids Gegner erschienen. Das ist aber in dieser Verbindung ausschliesslich II Sam. 8 der Fall. Eben hier findet sich v. 2 das Wort וַיְמַדְּדֵם und וַיְמַדֵּד, worauf der Glossator das אֲמַדֵּד in v. 8 des Psalms bezog. Dass Moab v. 10 als Waschbecken erscheint, wurde mit II Sam. 8 2 combinirt, wo es Davids Sklave wird. Die Worte der Überschrift ויך את אדום בגיא מלח sind aus II Sam. 2 13 geflossen; וישב יואב aus בשובו II Sam. 2 13 in Verbindung mit v. 16 וְיוֹאָב בֶּן־צְרוּיָה עַל־הַצָּבָא; ארם צובה aus II Sam. 8 3. Das in der geschichtlichen Quelle nicht erwähnte ארם נהרים der Überschrift endlich scheint eine Combination aus בַּנָּהָר II Sam. 8 3 und אֲרָם ebenda v. 5 zu sein.

Der Psalm ist in einer Zeit gedichtet, als mindestens das Nordreich nicht mehr bestand s. zu v. 8. In der nachexilischen Zeit hatte Israel keine Heere, die zum Kampf auszogen (v. 12). Will man den Psalm auf die Zeit des Josias beziehn, welcher Teile des ehemals ephraimitischen Reichs wiedergewann (vgl. v. 8), so muss man jedenfalls eingestehn, dass von einem verunglückten Zuge dieses Königs gegen Edom Nichts bekannt ist. Theod. v. Mops., Rudinger, Olsh., Hitzig, Cheyne denken an die makkabäischen Zeiten. Eine gewisse Schwierigkeit für diese Datirung liegt in dem Umstande, dass bereits der Verf. von Ps. 108 sich die Verse 7—14 aus unserm Psalm angeeignet hat (108 7—14), wodurch mindestens eine spätere Periode der makkabäischen Kämpfe ausgeschlossen ist. Unter diesen Umständen erscheint es gerathen, offen einzugestehn, dass eine sichere Datirung des Psalms nicht mehr möglich ist.

2 נָצָה bedeutet im Arabischen: raufen, Jemanden bei den Haaren fassen. Das Hifil הִצָּה findet sich Num. 26 9 in der Bedeutung »hadern«; Hier. übersetzt *quando pugnavit*, vgl. מַצִּית Jes. 41 12. Klostermann will lesen בְּהַכּוֹתוֹ. LXX (*ὅτε ἐνεπύρισε*) und Sym. lasen בְּהַצִּיתוֹ von יָצַת »als er entflammte«, was eine verdächtige graphische Ähnlichkeit mit לְהַצִּיב יָדוֹ I Chr. 18 3 hat. — Über die geographischen Eigennamen vgl. Riehm Hb. — Statt 12000 liest II Sam. 8 13 18000; die Differenz erklärt sich aus einem Schreibfehler (שנים und שמנה). **3** פרצתנו] Gott hat einen Riss (פֶּרֶץ) in Israels Schlachtreihen gemacht (vgl. Jdc. 21 15. II Sam. 5 20), d. i. Gott hat bewirkt, dass das feindliche Heer Israels Schlachtreihen durchbrach. — תשובב wird vom Targ. (kehre zu uns zurück) und den meisten Neueren als Bitte aufgefasst; Luther: »tröste uns wieder« mit Ergänzung von נַפְשֵׁנוּ 23 3; Andere: Stelle uns wieder her. LXX Aq. Sym. Quinta Hier. dagegen übersetzen es durch das Präteritum: Aq. *θυμωθεὶς μετέστρεψας ἡμᾶς*. Die grosse Ähnlichkeit der Stelle mit 44 10. 11 lässt diese Auffassung als die richtigere erscheinen. תְּשׁוֹבֵב ist für וַתְּשׁוֹבֵב ganz ebenso gesagt wie 44 11 תְּשִׁיבֵנוּ. Auch der Bedeutung nach wird תשובב לנו übereinkommen mit תְּשִׁיבֵנוּ אָחוֹר מִנִּי צָר 44 11. Dass die Polel- und Hifil-Form dieses Verbs

4 Du hast die Erde erschüttert, hast sie gespalten,
Heile ihre Brüche, denn sie ist in's Wanken gerathen.
5 Du hast dein Volk Hartes sehn lassen,
Du hast uns Taumelwein trinken lassen.
6 Du hast deinen Frommen ein Panier gegeben —
Um sich vor dem Bogen zu flüchten. Sela.
7 Auf dass deine Lieben gerettet werden
Hilf mit deiner Rechten und erhöre mich.

---

unter Beibehaltung derselben Bedeutung wechselt, zeigt 19s vgl. mit 23s. נָגַע vertritt nach aramäischem und jüngerem hebräischen Sprachgebrauch die Stelle des Objects, vgl. Ges. 117 1 Anm. 8. **4** Die Niederlage, welche mit dem Volke auch das Land gefühlt hat, wird unter dem Bilde eines Erdbebens dargestellt. — פָּצַם nur hier, bedeutet nach dem Arabischen und Aramäischen »spalten«, und geht auf die Risse, welche ein Erdbeben verursacht. Hitzig führt das arabische Sprichwort an: »Das ist eine Sache, welche die Erde spaltet« (Meidani III p. 265). — רָזָה für רָזָא Ges. 77 3. — Die Brüche sind die durch das Erdbeben in Gebäuden und Mauern verursachten, vgl. Jes. 30 13. **5** Gott hat seinem Volke einen Becher des Zornes zu trinken gegeben, durch dessen Inhalt es trunken geworden ist, so dass es haltlos hin und her taumelt und jeden Augenblick fallen kann unter dem Spott und Gelächter der Zuschauer, vgl. 75 9. Jes. 51 17. Jer. 25 15. Ez. 23 33. תַּרְעֵלָה steht in Apposition zu יַיִן (Ges. 131 2b): einen Wein, welcher Taumel ist; der Taumel selbst ist das Gift, welches das Volk getrunken hat. **6** Der Sinn dieses Verses ist nach verschiedenen Richtungen hin streitig. Da die Rede in Perfectform fortgesetzt wird, lässt sich נָתַתָּה nicht in der Bedeutung eines Imperativs oder Futurs auffassen (»gieb . . . ein Panier«). Auch als eine Wohlthat, deren Israel sich in seiner Noth getröstet, kann der Vers nicht wohl verstanden werden, da der Übergang allzu schroff wäre, und eine Partikel des Gegensatzes kaum entbehrt werden könnte. Daher kann der Vers nur eine Fortsetzung der Klage enthalten, die hier in der Form des Sarkasmus auftritt. Gott hat seinen Frommen ein Panier gegeben, nicht damit sie, um dasselbe geschaart, die Feinde zu Boden schlügen, sondern damit sie vor dem Bogen der Feinde flüchteten. Dies Panier war das v. 8—10 angeführte Orakel, in Vertraun auf dessen Zuverlässigkeit und unter dessen Schirm das Volk in den Kampf gezogen war, das ihm aber in Wirklichkeit Veranlassung zu seiner Niederlage und Flucht geworden ist. Das Fehlen der Partikel אֲשֶׁר vor לְהִתְנוֹסֵס macht den folgenden Gedanken überraschender und entspricht dem scharfen Sarkasmus. — יְרֵאֶיךָ sind die Israeliten als die Jahve Fürchtenden. — Die zweite Vershälfte übersetzen LXX Sym. Hier. richtig *ut fugerent a facie arcus.* לְהִתְנוֹסֵס ist von נוּס abzuleiten, und קֶשֶׁט ist, wie das aramäische קִשְׁטָא, soviel wie קֶשֶׁת der Bogen. Dass der Bogen und nicht etwa das Schwert als Symbol der Feinde genannt wird, hat vermuthlich darin seinen Grund, dass das feindliche Heer der Hauptsache nach aus Bogenschützen bestand. Ganz anders verstehn den Vers Aq. Targ. Luther, Delitzsch u. A. Sie fassen die Aussage נָתַתָּה als Grundlage für die folgende Bitte, leiten לְהִתְנוֹסֵס von נסס ab in der Bedeutung »sich erheben« (vgl. Zch. 9 16), und verstehn קֶשֶׁט als »Wahrheit«. Delitzsch übersetzt: »Du hast gegeben den dich Fürchtenden ein Panier sich emporzuheben von der Wahrheit wegen«, und erläutert dies folgendermassen: »Israel fasst seinen Kampf gegen die Heiden wie jetzt gegen Edom als berufsmässige Erhebung für die Wahrheit«. Gegen diese Auffassung entscheidet, dass מִפְּנֵי nie die Bedeutung »um . . . Willen« hat; auch Neh. 5 15. Dtn. 28 20 bedeutet es nur »in Folge von«. Der von Delitzsch vorausgesetzte Gedanke würde verlangen עַל־דְּבַר קֶשֶׁט, vgl. 45 5. **7** Der Umstand dass in Ps. 108 die Entlehnung aus dem vorliegenden mit v. 7 beginnt, während v. 3—6 fortgelassen sind, macht es wahrscheinlich, dass mit diesem Verse ein neuer Absatz anfängt; vgl. auch Sela am Schluss von v. 6.

8 Gott hat in seinem Heiligthum gesprochen: »Ich will frohlocken!
»Ich will Sichem verteilen, das Thal Sukkoth ausmessen;
9 »Mein ist Gilead und mein ist Manasse,
»Und Ephraim ist meines Hauptes Wehr,
»Juda mein Scepter;
10 »Moab ist mein Waschbecken,
»Auf Edom werfe ich meinen Schuh;
»†Über* Philistäa will ich jauchzen«.

Bevor der Sänger das Orakel anführt, das dem Volke als Panier im Kampf dienen sollte, schickt er ein Gebet um Rettung aus der gegenwärtigen Gefahr voraus. — Der Satz mit לְמַעַן ist abhängig von 7b wie Ez. 21 20. — Die Geliebten sind, wie die Gott Fürchtenden in v. 6, die Israeliten. — ימינך ist zweites Subject zu הושיעה wie 35 Ges. 144 a. — Das Qere עֲנֵנוּ wird von allen alten Übersetzern bezeugt und ist daher wohl ursprünglich. Das Singularsuffix bezieht sich auf das redende Volk v. 5. Das Kethib עֲנֵנִי ist richtige Erklärung und wurde hervorgerufen durch den vorhergehenden Plural חסידיך. **8—10** Diese Verse enthalten den Gottesspruch, durch welchen Jahve sich selbst und damit seinem Volke den Besitz der im Folgenden aufgezählten Landstriche vindicirt hat. — בקדשו übersetzen die Alten: in seinem Heiligthum d. i. seinem Tempel; man hat dabei an ein priesterliches Orakel zu denken. Andere erklären nach 89 36 »Gott hat bei seiner Heiligkeit geredet d. i. geschworen«, doch würde man dann נִשְׁבַּע erwarten. — Das Subject in אעלזה muss dasselbe sein wie in דִּבֶּר, also Gott. Jahve tritt auf als ein siegesgewisser Kriegsheld (vgl. Jes. 42 13), der schon im Voraus das Triumphlied erschallen lässt. — Verteilen will der Held das eroberte Land an seine Kriegsleute, die Israeliten. Der Ausdruck spielt ebenso wie das folgende »ausmessen« an die Eroberung des Landes Kanaan unter Josua an. — Sichem und Sukkoth sind zwei altberühmte Orte im West- und Ostjordanlande und stehn wohl als Repräsentanten dieser beiden Landstriche. Sichem war die Hauptstadt des Stammes Ephraim; Sukkoth ist aus der Josephgeschichte bekannt Gen. 33 17. Beide Orte sind Gen. 33 17. 18 neben einander in der Erzählung von Jakobs Wanderung genannt. Danach scheint der Dichter mit Beziehung auf diese Stelle sagen zu wollen: Ich will das Land im Westen und Osten des Jordan, auf das Jakob durch seine Wanderung Anspruch hat, unter mein Volk verteilen. Übrigens setzt diese Verheissung voraus, dass diese Landstriche sich zur Zeit des Dichters in fremden Händen befanden. Dies war der Fall seit der Zerstörung des Nordreiches 722. **9** Auch Gilead und (das westjordanische) Manasse stehn als Repräsentanten des Ost- und Westjordanlandes. Manasse und nicht Ephraim nennt der Dichter, weil er letzteres sofort in anderer Weise poetisch verwerten wollte. — Bei den beiden wichtigsten Repräsentanten des Landes, den Führerstämmen Ephraim und Juda, wird nicht nur hervorgehoben, dass sie Jahve gehören, sondern auch, wozu sie ihm dienen. Ephraim ist die Wehr seines Hauptes. Darunter versteht man meistens den Helm als die wichtigste Schutzwaffe des Kriegers. Da aber Ephraim doch schwerlich allein der Vertheidigung dienen soll, so denkt man vielleicht richtiger an das Bild von den Hörnern, mit denen die Feinde zermalmt werden, vgl. Num. 23 22. — Die Bezeichnung Judas als des Führerstabes oder Scepters spielt an auf Gen. 49 10. Die Bedeutsamkeit der beiden Stämme ist durch diese Bilder treffend gekennzeichnet; Ephraim repräsentirt die Kraft, Juda die Klugheit. **10** Nicht nur die Wiedergewinnung des Landes Palästina stellte der Gottesspruch in Aussicht, sondern auch die Unterwerfung der seit alter Zeit mit Israel verfeindeten und einstmals schon von ihm unterjochten Nachbarvölker. Wie die von Ephraim und Juda gebrauchten Bilder zur Verherrlichung dieser Stämme dienen, so wird umgekehrt durch die für Moab und Edom gewählten die Schmach bezeichnet, der diese Völker unterworfen werden sollen. Moab

11 Wer wird mich bringen zur festen Stadt?
Wer wird mich nach Edom hinführen?
12 Hast du, o Gott, uns doch verstossen,
Und ziehst nicht aus mit unseren Schaaren!

---

dient als Becken, in welchem der Held den Schmutz von den Füssen abwäscht. »Dem persischen Könige trug im Feld und auf Reisen ein hoher Diener das Waschbecken nach« (Delitzsch). Ein anderes verächtliches Bild in Bezug auf Moab findet sich Jes. 25 10. — Das von Edom gebrauchte Bild erklärt das Targ. dem Sinne nach richtig: Ich werde den Vornehmen Edoms den Fuss auf den Nacken setzen. Jedoch ist das Bild selbst eigentlich nur ein Ausdruck für Besitzergreifung. »Rosenmüller (Das alte und neue Morgenland No. 483) weist nach, dass wenigstens die habessinischen Könige zum Zeichen der Besitzergreifung einen Schuh auf etwas warfen. Auch angenommen, dieser Gebrauch gründe sich auf obige Psalmstelle, so ist damit doch immer bewiesen, dass ein morgenländisch denkendes und redendes Volk dem Werfen des Schuhes auf etwas diesen Sinn beilegte«. Fleischer bei Delitzsch. — Das letzte Versglied lautet nach dem überlieferten Texte: Über mich jauchze (65 14), o Philistäa«, was ironisch zu verstehn wäre: jauchze, wenn du kannst. Da aber solche Ironie recht frostig sein würde, so verstehn Andere התרעי vom Schreien vor Schmerz (Jes. 15 4): ob meiner, meines Sieges, jammere laut, o Philistäa. Das Targum lässt die Gemeinde angeredet sein und spricht עֲלַי aus: über Philistäa jauchze, Gemeinde Israel. Noch Andere wollen הִתְרֹעַ als Infinitiv aussprechen: über Philistäa ergeht mein Jauchzen. Am einfachsten und natürlichsten liest man nach der Parallelstelle 108 10 עֲלַי פְּלֶשֶׁת אֶתְרוֹעָע. Die Verwechslung der Gutturale durch Abschreiber ist nicht selten; war aber einmal statt des א versehentlich ein ה eingedrungen, so musste, um einen Sinn zu gewinnen, die Maskulinform des Imperativ in die Femininform verwandelt werden, da nur Philistäa oder die Gemeinde, beides Feminina, angeredet sein konnte. 11—14 Die Vergegenwärtigung des verheissungsvollen Gottesspruchs weckt den sehnlichen Wunsch nach Erfüllung desselben v. 11. Aber ach, wie viel fehlt zur Zeit daran, da Gott sein Volk verstossen hat und nicht mit ihm in den Krieg zieht v. 12. Möge er denn helfen, denn nicht durch menschlichen sondern nur durch göttlichen Beistand kann der Sieg errungen werden 13. 14. 11 Das redende Subject ist, wie v. 12 zeigt, ebenso wie in v. 3ff. die Gemeinde, oder ihr im Felde stehendes Heer. מי mit folgendem Imperfect entspricht lateinischem *utinam*. — Die feste Stadt ist nach dem Parallelgliede und nach dem Vorhergehenden nicht irgend eine feste Stadt, in welcher der Sänger Schutz suchen möchte, sondern das Ziel des Kriegszuges, vermuthlich die edomitische Hauptstadt סֶלַע oder Petra, gegen welche der Kriegszug gerichtet war, vgl. II Reg. 14 7. Statt סצור liest 108 11 מָבְצָר, beides in gleicher Bedeutung. — נָחָה kann dem Zusammenhang gemäss nicht auf die Vergangenheit sondern nur auf die Zukunft gehn (LXX Hier). Da aber das Perfect hier ebensowenig wie 11 3 diese Bedeutung haben kann, so wird man mit Olsh. יִנְחֶה lesen müssen. Das Jod fiel hinter מי leicht aus. 12 Der Erfüllung des Wunsches stehn, wie es scheint, unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen, da der, welcher allein Israel helfen könnte, sein Volk verlassen hat. Die klagende Frage: »hast du uns nicht verstossen« deutet darauf hin, dass das Vertraun des Sängers, die feste Stadt einzunehmen v. 11, nur ein geringes ist. Der Kleinmuth hat sich seiner bemächtigt. Er überwindet ihn durch die Bitte v. 13, und schwingt sich zum Schluss v. 14 wieder zum festen Gottvertraun auf. LXX Sym. Hier. Luther und viele Neuere fassen זנחתנו v. 12 als Relativsatz auf (*nonne tu deus, qui projecisti nos*), d. h. wer anders als du vermag uns dazu zu verhelfen. Diese Auffassung, nach welcher bereits in v. 12 das Vertraun des Sängers zum Ausdruck käme, beruht vermuthlich darauf, dass man sich scheute, ihm einen solchen Kleinmuth zuzuschreiben, wie unsere Erklärung ihn voraussetzt. Aber das v. 13. 14 ausgesprochene Gottvertraun wird nur um so werthvoller, wenn es sich aus dem völligen

13 Verleih' uns Hülfe gegen den Feind,
Denn eitel ist Menschenhülfe.
14 Mit Gott werden wir Heldenthat vollbringen,
Und Er wird unsere Feinde niedertreten.

61

Gebet aus der Ferne für den König.

1 Dem Vorspieler, mit Saitenspiel, von David.
2 Höre, Gott, mein Geschrei
Und achte auf mein Gebet.
3 Vom Ende der Welt rufe ich zu dir, da mein Herz verschmachtet.
Auf einen Felsen, der mir zu hoch ist, führe mich!

Verzagen herausgearbeitet hat. Auch würde, wenn ינחנני relativisch, und nicht wie v. 3. 14 10 hätte verstanden werden sollen, die Partikel אֲשֶׁר kaum zu entbehren gewesen sein. Unsere Erklärung findet sich bereits bei Targ. und Syr. 13 Über die alte Form עֶזְרַת, aus der die gewöhnliche עֶזְרָה erst entstanden ist, vgl. Ges. 80 2 Anm. 2 b. — Die zweite Vershälfte begründet die Bitte durch die einfache Copula Ges. 158. Richtig Hier. nach Sym. *vana est enim salus ab homine.*

61

Der Sänger wendet sich im Gebet zu Gott vom Ende der Erde her, denn auch dort ist Gott ein starker Schutz gegen den Feind. Er spricht das sehnsüchtige Verlangen aus, im Tempel zu weilen, und schliesst mit einer Bitte um gnädigen Schutz des Königs.

Deutlich betet v. 7 nicht ein König für sich selbst, sondern ein dritter für ihn, woraus sich ergiebt, dass der Psalm nicht von David sein kann. Der Sänger befindet sich am Ende der Welt v. 3, also fern von Palästina, und zwar ist er von Feinden umgeben, gegen die sein Gott ihn schützt v. 4. Unmöglich kann der König, für den er bittet, der Herrscher dieses feindlich gesinnten Volks sein, sondern nur ein israelitischer König; also ist der Psalm vor 586 gedichtet. Theod. v. Mops. und Theodoret deuten ihn auf das Volk in Babel, welches um Hülfe fleht, und verstehn unter dem Könige Zerubabel. Aber dieser ist nie König gewesen und konnte von dem Sänger nicht mit diesem Titel bezeichnet werden. Vermuthlich gehörte der Sänger zu den im Jahre 597 mit Jechonja Exilirten, und der König, für welchen er bittet, ist Zedekia. Giesebrecht (ZATW. 1881 S. 326) hält v. 7. 8 für einen Einschub aus der Hasmonäerzeit. Auf die Annahme des Königstitels durch Aristobul I (105—104) kann sich der Ps. nicht beziehn. Denn wenn die Verse 7. 8 auf diesen entmenschten Mutter- und Brudermörder gehn sollten, so müsste der Dichter ein Hofschranze der verwerflichsten Art gewesen sein. Übrigens wird v. 8 bereits Prv. 20 28 citirt.

1 נְגִינַת, als Singular punctirt, hält Ges. 80 2 Anm. 1 a für eine alte Femininendung. Aber die Massoreten, welche das Wort durch die Accentuation eng mit לדוד verbinden, haben einen Stat. constr. darin erblickt, welcher von seinem zugehörigen Wort durch eine Präposition getrennt ist Ges. 130 1: »nach Saitenspiel Davids«, d. h. mit Begleitung davidischer Musik zu singen. Wahrscheinlich ist die Vocalisation als Singular nur durch die scriptio defectiva veranlasst und mit allen alten Übersetzern (LXX Sym. Hier. Targ.) נְגִינוֹת zu lesen wie 54 1 al. 3 קְצֵה הָאָרֶץ bedeutet Jer. 12 12 vielleicht das Ende des Landes (Kanaan), vgl. Ex. 16 35; sonst aber immer das Ende der Erde oder der Welt. Dieser gesicherte Sprachgebrauch wird auch hier am sichersten befolgt werden. Man hat dabei vermuthlich an Babylonien zu denken, wo der Sänger sich aufhält. Luther (»hienieden auf

4 Denn du bist mir eine Zuflucht,
Ein starker Turm gegen den Feind.
5 Möcht' ich in deinem Zelt ewiglich gasten,
Mich bergen im Schirm deiner Flügel! Sela.
6 Denn du, Gott, hörst meine Gelübde,
Gewährst das Besitzthum derer, die deinen Namen fürchten.
7 Füg' Tage zu den Tagen des Königs hinzu,
Seine Jahre mögen dauern wie Geschlecht und Geschlecht.
8 Mög' er ewig vor Gottes Angesicht thronen,
Gnade und Treue entbiete, dass sie ihn beschützen.

---

der Erde«) versteht es von der Erde im Gegensatz zum Himmel; doch ist dieser Gegensatz hier durch Nichts angedeutet. — Das Herz verschmachtet, d. h. der Muth ist gebrochen. — ירום ממני ist ein Relativsatz. Der Fels ist zu hoch, als dass der Sänger ihn aus eignen Kräften erklimmen könnte, d. h. er vermag durch sich selbst nicht auf einen sicheren Standpunct zu gelangen. LXX (*ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με*) Syr. lasen בְּצוּר תְּרוֹמְמֵנִי, und darauf führt auch Aq.'s Lesart *ἐν στερεῷ ὑψώτηθι παρ' ἐμέ* = תָּרוּם מִמֶּנִּי, vgl. 27 5. Aber dabei schliesst sich תַּנְחֵנִי unbequem an. Sym. Hier. Targ. lasen wie der jetzige Text, jedoch haben die beiden ersten ihn misverstanden (*cum fortis elevabitur adversum me*). **4** היית bezieht sich schwerlich auf die Vergangenheit: »du bist mir auch früher eine Zuflucht gewesen«, wobei Bar Hebr. an die Errettung aus der ägyptischen Noth denkt; denn dann könnte ein בִּימֵי קֶדֶם oder dgl. nicht fehlen. Vielmehr erklärt sich das Perfect nach Ges. 106 2. Auch im fernen fremden Lande ist Gott des Sängers Zuflucht, und deswegen darf er zu ihm bitten wie er v. 3 gethan. — Ein starker Turm heisst Jahve auch Prv. 18 10. — Über die Bedeutung des Ausdrucks »gasten« vgl. zu 15 1. Der Kohortativ ist nicht mit den Alten im Sinne des Imperfects zu verstehn (*habitabo*), sondern drückt den sehnsüchtigen Wunsch aus. Das Zelt ist der Tempel in Jerusalem; danach wird auch das Parallelglied nicht vom Schutze Gottes im Allgemeinen zu verstehn sein, sondern von dem Schutz, welchen der Wohnsitz Jahves gewährt. **6** Auch hier ist es ebensowenig wie v. 4 gestattet, ein »auch früher« zu ergänzen und die Perfecta auf die Vergangenheit zu beziehn; vielmehr sind es perfecta confidentiae Ges. 106 3b, und כִּי begründet die Bitte wie v. 4. — לנדרי verstehn bereits die Alten mit Recht als Gebete; gemeint sind die mit Gelübden verbundenen Bitten. — Das Besitzthum ist immer das Land Kanaan, vgl. Dtn. 12 1. Die Empfänger sind nicht genannt; von selbst ergiebt sich, dass es die יראי שמיך d. i. die Israeliten sind. Ist die oben gegebene Datirung des Psalms richtig, so spricht der Sänger hier sein Vertraun aus, dass das heilige Land, auf welches Israel Rechtsanspruch hat, in seinen Händen verbleiben und, soweit es ihm entrissen war, ihm werde zurückgegeben werden. Hieran schliesst sich sehr naturgemäss die Bitte für den König, »den Gesalbten Jahves, von dem Israel sagte: unter seinem Schatten wollen wir leben unter den Heiden« Thr. 4 20. **7** Statt תּוֹסִיף ist wohl תּוֹסֵף zu lesen. Die massoretische Punctation als Futur (LXX Sym. Targ. Hier. *adicies*) ist dadurch hervorgerufen, dass der König als der Messias verstanden wurde, bei dem eine solche Bitte nicht schicklich gewesen wäre. — Zu שנותיו ist יִהְיוּ zu ergänzen. כמו דור ודור übersetzt Hier. nach Sym. *donec est generatio et generatio*, also כְּמוֹ als Zeitpartikel fassend. Einfacher fasst man es als Vergleichungspartikel: gleich der Summe mehrerer Generationen. LXX *ἕως ἡμέρας γενεᾶς καὶ γενεᾶς* lasen כְּיוֹם דּוֹר וָדוֹר. **8** Vor Gottes Angesicht, d. i. so, dass Gottes gnadenreiches Angesicht über ihm leuchtet. — מַן ist apocopirter Imperativ von מִנָּה für מַנֵּה wie צַו für צַוֵּה, und ist zugleich ein Synonym für letzteres, vgl. 44 5. Die Alten haben dies מַן nicht verstanden, und schon in dem Citat Prv. 20 28 ist es ausgelassen; ebenso von Sym. Hier. Jedoch wird es von LXX Aq. Quinta Sexta Syr. Targ. graphisch bezeugt.

9 Also will ich deinen Namen für ewig besingen,
Indem ich meine Gelübde bezahle Tag für Tag.

62

Stille in Gott.

1 Dem Vorspieler, nach Jeduthun; ein Psalm von David.
2 Ja, zu Gott ist still meine Seele,
Von ihm kommt meine Hülfe.
3 Ja, er ist mein Fels und meine Hülfe,
Meine Burg: ich werde nicht viel wanken.
4 Wie lange wollt ihr einen Mann anschrein, ihr alle morden,
Wie eine sinkende Wand, die umgestossene Mauer?

Die Bedeutung wird erläutert durch Jon. 2 1. 4 6ff. — Gnade und Treue sind wie 40 12 als gute Engel gedacht, die Gott zum Schutze des Königs entbietet. — יִנְצְרֵהוּ mit nicht assimilirten Nun in der Pausa ist abhängig von dem Imperativ גֵּן. 9 זֵן drückt aus, dass das Thun des Sängers dem göttlichen Thun entsprechend sein wird; demgemäss. — לְשַׁלְּמִי bezeichnet nach LXX (τοῦ ἀποδοῦναί με) Vulg. (*ut reddam*) den Zweck des Singens; besser versteht man es mit Sym. (ἀποδιδούς) und Hier. (*reddens*) als Abl. eines Gerundiums, vgl. Ges. 114 2.

62

Still ergeben vertraut und harrt der Sänger auf Gott, der ihm helfen wird. Feinde stürmen gegen ihn an und suchen ihn, der schon dem Falle nahe ist, durch Gewalt und durch listige Lockungen völlig zu stürzen. Da ermahnt er sich selbst und seine Volksgenossen, am Vertraun zu Gott festzuhalten und sich durch den ungerechten Reichthum der Gegner nicht verblenden zu lassen; denn es ist eine von Gott selbst verbürgte Wahrheit, dass er wie die Macht so den Willen hat, einem jeden nach seinem Thun zu vergelten.

Der Sänger spricht nicht in seinem Namen allein und seine Mahnungen gelten nicht nur ihm selbst, sondern der ganzen Volksgemeinde, mit der er sich zusammenfasst v. 9. Daraus folgt, dass es sich nicht um private Anfeindungen handelt, sondern um Bedrückungen, welche die Gemeinde erleidet. Wer die Widersacher sind und aus welcher Zeitlage heraus der Psalm gedichtet ist, lässt sich nicht nachweisen. In scharfsinniger Weise hat Theod. v. Mops. den Psalm auf die I Mak. 7 erzählten Ereignisse bezogen, vgl. ZATW. 1887 S. 29ff.

2 אַךְ, in diesem Psalm sechs Mal vorkommend, kann versichernd (»ja«), restringirend (»nur«) oder auch in der Bedeutung »dennoch« (vgl. Hier. *attamen*) verstanden werden. v. 10 und 39 6 und besonders v. 5 sprechen für die erste Bedeutung. — דוֹמִיָּה ist Substantiv und Prädikat zu נַפְשִׁי; eigentlich: Meine Seele ist Stille, vgl. zu 45 9 und 109 4. Des Sängers Seele ist still auf Gott gerichtet, weil er weiss, dass seine Hülfe nicht ausbleiben wird. 3 רַבָּה ist adverbial gebraucht wie 65 10 רַבֵּץ, eigentlich מוֹטָה רַבָּה »ein grosses Wanken« (Ges. 118 5), vgl. Luther. Das Wort deutet an, dass der Sänger allerdings auf Wanken gefasst ist, jedoch vertraut er, dass es nicht zu stark werde, vgl. 37 24. Da das Vertrauen durch dies Wort abgeschwächt zu werden scheint, es auch v. 7 fehlt, haben mehrere Ausleger es streichen wollen. Aber es ist nicht genügend erklärt woher es in den Text gekommen wäre. Eine Glosse zu dem nicht misverständlichen בַּל־אָמוֹט v. 4 kann es nicht sein; vielleicht aber eine in den Text gedrungene Variante dazu, vgl. 129 1 רַבַּת צָרְרוּנִי. 4. 5 Der Sänger wendet sich nunmehr gegen seine Gegner,

5 Ja, von seiner Hoheit planen sie zu stürzen;
Sie lieben die Lüge;
Mit ihrem Munde segnen sie
Und fluchen im Herzen. Sela.
6 Ja, zu Gott sei still, meine Seele,
Denn von ihm kommt mein Hoffen;
7 Ja, er ist mein Fels und meine Hülfe,
Meine Burg: ich werde nicht wanken.

---

deren Anfeindungen der Anlass zu dem Ausdruck stiller Ergebung in v. 2. 3 waren. — Das ἅπαξ λεγόμενον תהותיו übersetzen LXX ἐπιτίθεσθε, Aq. ἐπιβουλεύετε (danach Hier. *insidiamini*), Sym. ματαιοπονήσετε, Syr. מתגרגרין d. i. *rixamini*, Targ. מיתרגשין d. i. *tumultuamini*. Letztere Übersetzung scheint dem Sinne des Wortes am nächsten zu kommen. Nach Wetzstein-Delitzsch ist das Piel von arabischem הות noch jetzt in Damaskus gebräuchlich und wird mit על construirt in der Bedeutung »mit Geschrei und erhobener Faust auf Jemanden eindringen um ihn einzuschüchtern«. תּוֹתֵתוּ ist also von הוּת abzuleiten wie קוֹמֵם von קוּם. — Unter dem אִישׁ versteht Theod. v. Mops. richtig das israelitische Volk. — Die in den meisten Drucken befolgte Vokalisation תְּרָצָּחוּ ist die Lesart des ben Ascher; Einige betrachten die Form als Piel mit aufgegebener Verdoppelung und dafür eingetretener Ersatzdehnung (t^{e}räṣ^{e}ḥu); Andere (so Targ.) als Pual, ebenfalls mit aufgegebener Verdoppelung und Umlautung des *ŭ* in *ŏ* (t^{e}rŏṣ^{e}ḥu für t^{e}rŭṣṣ^{e}ḥu). Aber das Passiv passt nicht in den Zusammenhang, und LXX Hier. (*interficitis*) drücken das Activ aus. ben Naphtali liest die gewöhnliche Form תִּרְצְחוּ. Delitzsch will תְּרָצָּחוּ als Poel mit verkürztem *o* lesen. — Das Bild כקיר נטוי וגו beziehn LXX Sym. Hier. (*quasi murus inclinus*) auf das Subject, die Frevler, welche dann mit einer einstürzenden Wand verglichen würden, die Alles unter sich begräbt. Hierfür könnte Jes. 30 13 sprechen; allein an letzterer Stelle ist der Einsturz eine Strafe für die Frevler, wovon im Psalm nicht die Rede ist. Man wird daher mit den meisten Neueren anzunehmen haben, dass der Angefeindete mit der Wand verglichen wird; er ist bereits dem Falle nahe; warum da noch gegen ihn anstürmen, also: *in virum . . . similem muro inclino*. — In גָּדֵר הֲדוּחָה hat in ungewöhnlicher Weise nur das Attribut den Artikel Ges. 126 5 Anm. גָּדֵר ist Ez. 42 7 Maskulinum, aber Prv. 24 31 auch als Feminin gebraucht. Die Änderung גְּדֵרָה דְּחוּיָה ist daher jedenfalls nicht nothwendig. Zudem bedeutet גְּדֵרָה sonst einen Zaun oder eine Hürde. 5 Ausser den gewaltsamen Angriffen schmieden die Feinde auch hinterlistige Pläne, indem sie äusserlich freundlich thun, während ihr Inneres Verderben sinnt. — שְׂאֵת »die Erhebung« ist die Würde, die der אִישׁ einnimmt. Theod. v. Mops. versteht darunter Israels Vorzug vor den Heiden, nämlich seine Religion, welche ihm gewaltsam und durch heuchlerische Lockungen genommen werden sollte, vgl. I Mak. 7 10. Meistens übersetzt man: »Von seiner Höhe planen sie (ihn) zu stossen«. Es fällt aber auf, dass לַהֲדִיחוֹ nicht ein auf אִישׁ zurückbezügliches Pronominalsuffix hat (לַהֲדִיחוֹ); LXX übersetzen מִשְּׂאתוֹ ἀπὸ τιμῆν μου d. i. מִשְּׂאֵתִי, Hier. *partem eius* = מִשְּׂאֵתוֹ als Object zu לחרידו. Da auch הֲדִיחַ sonst nicht »herabstürzen« sondern umstürzen heisst, so scheint diese Lesart auf den ersten Blick die bessere zu sein. Aber מַשָּׂא kommt in der Bedeutung Ehre, Vorzug sonst nicht vor, und die Bedeutung Geschenk oder Anteil (Hier.) passt nicht in den Zusammenhang. Daher bleibt nur übrig מִשְּׂאֵתוֹ als Object zu לַהֲדִיחַ und מִן partitiv zu fassen. Die Gegner wollen dem Sänger nicht seine volle Ehre lassen. — Das Singularsuffix in בפיו neben dem Plural ירכו steht distributiv wie Jes. 5 23. 29 13. Gut Hier. *ore suo singuli benedicunt*. 6 An die Stelle der Aussage v. 2 tritt hier die Selbstaufforderung רוֹמִי (von רמם). Die Vergegenwärtigung des hinterlistigen feindlichen Treibens hat den Sänger so erregt, dass er sich selbst beruhigen muss. Er thut es, indem er sich vergegenwärtigt, dass Gott

8 Auf Gott ruht mein Heil und meine Ehre;
Meinen starken Hort, meine Zuflucht hab' ich an Gott.
9 Vertraue auf ihn, †du ganze Volksgemeinde*,
Schüttet euer Herz vor ihm aus,
Gott ist eine Zuflucht für uns. Sela.
10 Ja, ein Hauch sind die Menschen, eine Lüge die Grossen;
Auf der Wage schnellen sie empor,
Sie sind von Hauch allzumal.
11 Vertraut nicht auf Gewaltthat
Und verfallt nicht durch Raub dem Nichts,
Wenn das Vermögen sprosst, so achtet nicht darauf.
12 Eines hat Gott geredet,
Zweierlei, das ich gehört:
Dass bei Gott Macht ist,
13 Und bei dir, o Herr, Gnade;
Denn du vergiltst einem Jeden nach seinem Thun.

---

selbst die von den Feinden angegriffene Ehre wahren wird. **8** Da Gott selbst sonst ein starker Hort heisst, so wird ב in באלהים als Beth essentiae (Ges. 119 3 b 1) aufzufassen sein: besteht in Gott. **9** Der Sänger wird nicht allein angefeindet; er hat Leidensgenossen, oder vielmehr sein ganzes Volk leidet. Er fordert es auf, indem er sich mit ihm zusammenfasst (vgl. לָנוּ), auf Gott zu vertraun und ihm sein Herz auszuschütten. — Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: vertraut auf ihn allezeit, Volk. Nacktes עָם kommt als Anrede sonst nicht vor; man erwartet עַמִּי. LXX (*ἐλπίσατε ἐπ' αὐτὸν πᾶσα συναγωγὴ λαοῦ*) lasen בִּטְחוּ בוֹ כָּל־עֲדַת עָם, was das Ursprüngliche zu sein scheint. Der Ausfall des ד, I Reg. 9 18. Dan. 2 9 durch einen leeren Raum markirt, ist hier durch Pasek hinter עת angedeutet. **10** Nur auf Gott, nicht auf Menschen soll man vertraun, denn diese sind vergänglich wie ein Hauch, und die auf sie gesetzte Hoffnung wird zu Schanden. Der Sänger will davor warnen, dass man sich durch die heuchlerischen Lockungen der Gegner (v. 5 בפיו יברכו) nicht umgarnen lasse. — חֶבֶל wie 39 6. 12. — Die Menschen selbst werden eine Lüge genannt, insofern sie nicht halten, was sie versprechen, vgl. 33 17. — Über בני איש s. 49 3. — לעלות eigentlich: *oportet eos ascendere*, vgl. Ges. 114 2 Anm. 2 b. Das fehlende Subject (wie II Reg. 13 9) wird leicht aus dem Vorhergehenden ergänzt. — Das betonte הֵמָּה steht im Gegensatz zu Gott. — מֵהֶבֶל LXX richtig *ἐκ ματαιότητος*; sie gehören der Nichtigkeit an, Jes. 41 24. **11** אַל תִּבְטְחוּ tritt gegenüber dem בִּטְחוּ v. 9. Der Sänger warnt seine Volksgenossen, ihr Vertraun nicht auf den durch Gewaltthat und Raub gewonnenen Reichthum der Unterdrücker zu setzen; sie sollen sich durch den schimmernden Glanz desselben nicht verführen lassen, denn dadurch würden sie selbst der Nichtigkeit anheimfallen. Der zweite Jussiv תהבלו drückt die eventuelle Folge des ersten (תבטחו) aus, vgl. Ges. 110 2 a. Die Bedeutung des Worts trifft Sym. *μὴ γίνεσθε ἀτμίς*. — עשק und גזל, so verbunden auch Ez. 22 29, sind rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt, während logisch beide Ausdrücke zu jedem der beiden Glieder gehören, vgl. 73 9. Die Conjectur בְּעִקֹּשׁ וּבְגָלֹז »Verkehrtes und Verdrehtes«, vgl. Jes. 30 12. Prv. 2 15, bringt Fremdartiges in den Gedanken und passt nicht zu dem letzten Gliede. — חַיִל ist natürlich der Reichthum der ungerechten Bedrücker; die Israeliten sollen an dem Wachsthum desselben keinen Anstoss nehmen und an der göttlichen Weltregierung nicht irre werden, denn v. **12. 13** Gott vergilt den Bösen wie den Guten nach ihren Werken. Diese letztere Wahrheit wird eingeführt als eine von Gott selbst herrührende Offenbarung. Ein Wort oder, wenn man will, zwei Worte hat Gott geredet, deren der Unterdrückte

63

Sehnsucht nach Gott.

[1] Ein Psalm von David, als er in der Wüste Juda war.
[2] †Jahve* du bist mein Gott, ich suche dich!
Meine Seele dürstet nach dir,
Es lechzt nach dir mein Leib,
In einem dürren, schmachtenden Land ohne Wasser.

---

sich getrösten kann: das erste ist 12c, dass Gott Macht hat, nämlich den Frevler zu bestrafen; das zweite 13a, dass er auch der Inhaber der Gnade ist, der gemäss er die Frommen nicht dauernd unterdrücken lassen wird. Das zweite Wort ist im Grunde nur die Kehrseite des ersten, weswegen das Doppelwort auch als ein einziges bezeichnet werden konnte. אַחַת ist Neutrum, und שְׁתַּיִם hängt noch von דִּבֶּר ab; זוּ endlich ist Relativum.

63

Der Sänger schmachtet sehnsuchtsvoll nach Gott. So hat er einst im Heiligthum nach ihm ausgesehn, um seine Herrlichkeit zu schaun; so will er es auch sein Lebenlang halten. Zu Gott zu beten, seinen Namen zu preisen soll seine höchste Wonne sein. Denn Gott ist sein Schutz und seine Stütze; Er wird die Feinde vernichten zur Freude des Königs und aller frommen Israeliten.

Der Sänger ist fern vom Tempel; er lebt unter Feinden, die ihm nach dem Leben trachten, aber er erwartet eine blutige Niederlage derselben. Es handelt sich daher nicht um private Feindschaft, um so weniger, als jene Niederlage für König und Volk ein Anlass zur Freude ist. Die Erwähnung des Königs setzt das Bestehn des Staates voraus. Theod. v. Mops. hat den Psalm gedeutet »auf die Edlen des Volkes in Babel, welche sich nach der Rückkehr sehnten«. Vermuthlich ist er aus denselben Verhältnissen heraus gedichtet wie der 61. Die Überschrift ist aus buchstäblicher Auffassung von v. 2b geflossen und aus der Deutung von v. 10 auf Saul. Aber v. 12 redet nicht ein König; David selbst führte zu Sauls Lebzeiten diesen Titel nicht, und endlich spricht gegen ihn die Erwähnung des Heiligthums. Dass der Verfasser der Überschrift nicht an die Flucht vor Absalom dachte zeigt der Ausdruck »Wüste Juda«, welche Davids Aufenthalt auf der Flucht vor Saul, nicht der vor Absalom war.

2 LXX Aq. Sym. betrachten אלהים אלי als zwei Vocative, wobei dann אַתָּה als vorweggenommenes Object zu אשחרך gelten muss, vgl. Gen. 49 8: »Gott, mein Gott, dich suche ich«. Die Accentuation, Targ. und Hier. (*deus, fortitudo mea tu es*), sehn אלי אתה als selbständigen Satz an. Vermuthlich schrieb der Dichter יהוה אלי אתה, vgl. 140 7. — אשחרך betrachten die Alten als ein Denominativ von שַׁחַר Morgenröthe; LXX *πρὸς σὲ ὀρθρίζω* (vgl. Lc. 21 38), Targ. אקום בצפרא קדמך, Hier. *de luce consurgam ad te*, vgl. Luther. Deshalb gilt der Psalm in der alten Kirche als Morgenlied, s. Delitzsch. — Das *ἅπαξ λεγόμενον* יָמַהּ haben LXX Theod. Quinta falsch als *quoties* (כַּמָּה) verstanden; nach dem arabischen *kamiha* und syrischen *kemah* bedeutet es »schmachten«; Sym. *ἱμείρεται*, Hier. *desideravit te*. Seele und Leib des Sängers dürstet nach Gott, vgl. 42 2. 3. — בארץ hat bereits der Nachahmer 143 6 nicht in eigentlichem Sinne verstanden, und der Syrer übersetzt »wie ein Land«. Dass der Sänger sich wirklich in einer Wüste befinde ist im Psalm durch Nichts angedeutet, und v. 10 scheint dagegen zu sprechen. Hitzig meint, er bezeichne sich selbst als ein dürres Land, das nach Regen lechtzt, vgl. Ez. 19 13 und für בְּ Ps. 39 7 בְּצֶלֶם. Natürlicher aber fasst man den Ausdruck als verkürzte Vergleichung; der Sänger kömmt sich vor wie ein in der Wüste verschmachtender Reisender, vgl. Sym. *ὡς ἐν γῇ*. — Dass עָיֵף trotz der Maskulinform nicht auf בְּשָׂרִי zu beziehn ist sondern auf

3 So hab' ich im Heiligthum nach dir ausgeschaut,
Deine Macht und Herrlichkeit zu sehn.
4 Denn deine Gnade ist besser als das Leben;
Meine Lippen priesen dich.
5 So will ich dich segnen mein Leben lang,
Mit deinem Namen meine Hände aufheben.
6 Wie an Mark und Fett sättigt sich meine Seele,
Und mit Jubellippen preist mein Mund,
7 Wenn ich dein auf meinem Lager gedenke,
In den Nachtwachen über dich sinne.
8 Denn du bist mir die Hülfe,
Und im Schatten deiner Fittige jubele ich.

אֶרֶץ zeigt 143 6. Jes. 32 2. Wie das entfernter stehende Prädikat (Jes. 33 9. Ges. 145 7 b Anm. 2) so fällt auch das entferntere Attribut gelegentlich in die Maskulinform zurück I Sam. 15 9. I Reg. 18 11 יְהוָה גְּדֹלָה וְחָזָק. **3** כֵּן wird am natürlichsten auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen: so, d. i. mit gleicher Inbrunst wie jetzt, hat der Sänger einst im Heiligthum nach Gott ausgeschaut. חָזָה bezeichnet das scharfe, durchdringende Sehn, das Eindringen, vgl. Job. 8 17. Es ist intensiver als הִבִּיט, das sonst für »ausschauen nach« gebraucht wird. — לְרְאוֹת drückt die Absicht aus, welche der Sänger bei seinem Ausschaun hatte; er wollte Gottes Macht und Herrlichkeit sehn. Gemeint ist nicht die sinnliche Wahrnehmung des grossen herrlichen Tempels, der zahlreichen Dienerschaft, der vielen Opfer u. s. w. (Hitzig), denn dafür ist der Ton des Psalms zu innerlich. Sondern der Sänger wünschte im andächtigen Aufblick zu Gott seiner Macht und Herrlichkeit inne zu werden, sie mit dem Auge des Geistes zu schauen, etwa wie Jesaias c. 6. **4** Der Sänger fährt nicht fort: denn der Anblick deiner Majestät ist besser als das Leben, sondern er substituirt die Gnade der Herrlichkeit. Die letztere kann der Mensch nicht sehn ohne zu sterben Jes. 6 5; der Gnade aber ist der Sänger teilhaftig geworden, als er verlangend nach Gott ausgeschaut hat, und diese Empfindung der göttlichen Gnade ist ihm ein höheres Gut gewesen als das physische Leben, dessen Werth von den alttestamentlichen Sängern gewiss nicht unterschätzt wird. — Das Imperfect יְשַׁבְּחוּנְךָ drückt das wiederholte Thun in der Vergangenheit aus Ges. 107 1 b. Mit diesem Lobpreis beantwortete der Sänger die ihm wiederfahrene Gnade. — יְשַׁבְּחוּנְךָ die vollere Form auf *ûn* mit dem Suffix Ges. 60 Anm. 3. Die Maskulinform des Verbs bei dem Feminin שִׂפְתֵי nach Ges. 145 7 Anm. 1. **5** כֵּן steht parallel dem כֵּן v. 3, geht aber im Gegensatz zu diesem auf die Zukunft und schliesst sich zunächst an den Schluss von v. 4 an. So wie der Sänger Gott einst im Tempel gepriesen hat, so will er es auch sein Lebtag halten, auch wo er nicht mehr im Tempel weilen kann. Er hat sich hinaufgeschwungen auf die Höhen des Glaubens, der des sichtbaren Tempels nicht bedarf, um Gott zu preisen. — בְּשִׁמְךָ d. i. indem er Gottes Namen preisend ausruft. **6** Dieser Preis Gottes ist für die Seele der höchste Genuss, ein ebenso grosser, als wenn der Sänger an dem fettesten Opfermahl teilnähme. — שִׂפְתֵי ist ein zu יְהַלֵּל gehöriger Accusativ, welcher das Organ bezeichnet, durch das der Jubel zu Stande kömmt Ges. 117 3. Der Plural רְנָנוֹת ist von שִׂפְתֵי attrahirt. **7** אִם ist Zeitpartikel, und das Perfect זְכַרְתִּיךָ bezeichnet das, was der Sänger häufig gethan hat und noch immer thut. Im Parallelismus damit steht das Imperfect אֶהְגֶּה nach Ges. 106 2 c Anm. Der Vers wird am einfachsten eng mit dem vorhergehenden verbunden. Andere betrachten 7 a als Vordersatz, 7 b als Nachsatz; so Hier. nach Sym. *recordans tui in cubili meo singulas vigilias meditabor tibi*, was Olshausen für sprachlich bedenklich hält. **8** Der Satz enthält den Grund für das Jubeln 6 b. Das

9 Meine Seele hängt an dir, dir nach,
Mich hält deine Rechte.
10 Und jene, die nach meiner Seele trachten, sie zu verderben,
Werden in die Tiefen der Erde fahren.
11 Man wird ihn hinstürzen in die Gewalt des Schwerts,
Sie werden den Füchsen zur Beute werden.
12 Und der König wird sich freun über Gott,
Preisen wird jeder, der bei ihm schwört,
Weil den Lügenrednern der Mund gestopft wird.

Perfect חיית wie 61 4. — Über die alte Casusendung עֶזְרָתָה vgl. Ges. 90 2 Anm. b. — Auch fern vom Heiligthum weiss der Sänger sich jetzt im Schatten der Flügel seines Gottes geborgen und kann daher Jubellieder anstimmen. **9** Auch hier geht das Perf. auf die Gegenwart. דבק mit אחרי nur hier; die Construction ist prägnant: die Seele hängt an Gott, indem sie ihm nachjagt und ihn nicht lässt. Das zweite Glied sagt aus, dass aber auch Gott den Sänger nicht lässt. Dieser Gedanke bildet den Übergang zu der Erwähnung der Feinde v. **10**. Mit וְהֵמָּה weist der Sänger auf sie hin; in dem Relativsatz characterisirt er sie. Sie trachten nach der Seele des Sängers zum Verderben, d. h. um sie zu verderben, vgl. Hier. *interficere quaerunt animam meam*. Delitzsch u. A. wollen לְשׁוֹאָה auf die Verfolger beziehn: »Jene aber trachten nach meiner Seele zu (ihrem eignen) Verderben«; wollte aber der Dichter dies sagen, so konnte er unmöglich das Suffix auslassen. LXX (*εἰς μάτην*) dachten an לְשָׁוְא, d. h. ihr Trachten ist ein vergebliches, was einen guten Sinn geben würde; aber es ist nicht ersichtlich, wie das ה versehentlich in den Text gekommen sein sollte; שׁוֹאָה im Sinne von שָׁוְא kömmt nicht vor. **11** Der Sänger erwartet und hofft, dass die Feinde dem Schwert zur Beute fallen und unbegraben auf dem Schlachtfelde liegen bleiben. Diese Erwartung zeigt, dass es sich wiederum nicht um persönliche Feindschaft handelt; sondern die Feinde sind die Zwingherren, und der Sänger hofft, dass durch ein stärkeres Volk der Zwingherrschaft ein Ende bereitet werden wird. Bar Hebr. denkt nach Theod. v. Mops. an die Perser und Meder, welche die babylonische Macht stürzen werden. — Der Ausdruck הִגִּיר על ידי חרב findet sich auch Jer. 18 21. Ez. 35 5; einfaches »überliefern« (LXX *παραδοθήσονται*) kann er nicht bedeuten; vermuthlich ist er nach Mch. 1 6 »hinstürzen« zu erklären, wobei der Erfolg des Mordens vorweggenommen ist. Der Plural יַגִּירוּ bezeichnet das unbestimmte »man«; genauer ist als Subject hinzuzudenken הַמַּגִּירִים. Das Singularsuffix erklärt sich daraus, dass die Gesamtheit der Gegner als der eine grosse Feind zusammengefasst wird. **12** Die Bitte für den König kömmt nicht mehr überraschend, wenn man bedenkt, dass es sich schon v. 11 um die Angelegenheit des ganzen Volkes handelte. Die Niederlage der Feinde muss für den König in erster Linie ein Anlass zur Freude sein. — בּוֹ könnte an und für sich auf den König gehn, denn auch bei ihm schwört der Israelit (הַי נַפְשְׁךָ), aber nach 64 11 ist wahrscheinlicher an Gott zu denken. »Jeder der bei Gott schwört« ist Bezeichnung der Israeliten, sofern Jahve ihre höchste Autorität ist und demgemäss von ihnen verehrt wird, vgl. Dtn. 6 13. Jes. 19 18. — Die Lügenredner sind dieselben wie diejenigen, denen der Untergang auf dem Schlachtfelde angewünscht wird; daher kann es sich nicht wohl um einfache Verläumder handeln; vielmehr meint der Dichter, worauf auch der Gegensatz zu 12b führt, הַנִּשְׁבָּעִים בְּכִזְבֵיהֶם Am. 8 14. 2 4, d. i. die Götzendiener. Ihnen wird der Mund gestopft dadurch dass sie vernichtet werden.

64

Eine Vereinigung hinterlistiger Feinde stellt dem Sänger nach und bedroht sein Leben, nicht durch offene Gewaltthat, sondern durch Heimtücke und besonders durch

64

Gottes Strafgericht über hinterlistige Feinde.

1 Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
2 Höre, Gott, meine Stimme in meiner Klage,
Behüte mein Leben vor dem Schrecken des Feindes.
3 Schirme mich vor dem Verein der Bösen,
Vor dem Lärmen der Missethäter,
4 Die ihre Zungen schärfen wie ein Schwert,
Ihren Pfeil spannen, eine bittere Rede,
5 Im Verborgenen den Rechtschaffenen zu schiessen;
Plötzlich schiessen sie auf ihn ohne Scheu.
6 Sie bestärken sich zur bösen That,
Erzählen davon, Fallstricke legen zu wollen;
Sie meinten: wer wird es sehn?
7 Sie denken Verbrechen aus:
»Wir sind fertig; ein Gedanke gut ausgedacht«!
Denn das Innere eines Jeden und Herz ist †voll Tücke*.

Verläumdung. Aber grade in dem Augenblick, wo sie alles wohl vorbereitet zu haben glauben um die Frommen zu stürzen, werden sie vom göttlichen Strafgericht ereilt. Das wird für alle Welt eine heilsame Lehre sein; die Gerechten aber werden sich ihres Gottes freun.

Der צַדִּיק v. 11 ist einerseits mit dem Sänger identisch, andrerseits mit den יִשְׁרֵי לֵב v. 11b, d. h. es handelt sich in dem Psalm um die Sache der Rechtschaffenen überhaupt gegenüber ihren heimtückischen Gegnern. Auf welche historischen Verhältnisse er sich bezieht lässt sich nicht mehr mit einiger Sicherheit bestimmen; jedenfalls aber hatte die Gemeinde nach ihrer Rückkehr aus dem Exil häufig genug Gelegenheit, über solche Anfeindungen zu klagen, wie der Psalm sie schildert.

2 Schrecken des Feindes ist der Schrecken, welchen der Feind einflösst Ges. 128 2. אוֹיֵב ist Collectiv; im Folgenden tritt überall der Plural dafür ein. **3** סוֹד, vgl. 55 15, geht auf die geheimen Berathungen der Gegner v. 6. 7. רִגְשָׁה, vgl. 55 10, ist das tobende Lärmen, das bei diesen Berathungen stattfindet. **4** Zum ersten Gliede vgl. 55 22. 59 8; zum zweiten 58 8. דְּבַר מָר ist erklärende Apposition zu חֵצָם, und aus dem bildlichen Ausdruck »spannen« ist per zeugma der eigentliche »sie reden« zu ergänzen. **5** Die verwundenden und bitteren Worte sollen dazu dienen, den Unschuldigen plötzlich in's Unglück zu stürzen; sie sind, wie בְּמִסְתָּרִים zeigt, nicht an diesen gerichtet, sondern es handelt sich um Verläumdungen hinter dem Rücken des Sängers. — ולא יירא ist Umstandssatz Ges. 156 3b. Sie lassen sich von ihrem ruchlosen Treiben durch keine Scheu vor Gott abhalten Dtn. 25 18. **6** יחזקו Hier. *confortaverunt;* der Ausdruck ist prägnant für: sie fassen einen bösen Anschlag und machen ihn zu einem festen, d. h. sie bestärken sich darin. — יספרו kann schwerlich heissen: »sie verabreden«; auch eine von Delitzsch aus dem Talmud angeführte Stelle beweist dies nicht, denn dort bedeutet es einfach »reden«. LXX Sym. Hier. haben *narraverunt*. Der Dichter scheint sagen zu wollen, dass sie kein Hehl aus ihren Absichten machen. Das Object des Erzählens ist durch לְ eingeführt. — Das Perfect אָמְרוּ, weil die hiermit eingeführten Worte jenem frevelhaften Treiben vorangingen. — לָמוֹ beziehn LXX und Neuere auf die Frevler, wobei dann die ganze Frage als oratio obliqua aufgefasst wird: »wer auf sie sehen werde«; Hier. Syr. substituiren der Einfachheit halber לָנוּ »wer wird uns sehn«. Aber solche oratio obliqua

8 Da trifft sie Gott mit dem Pfeil,
Plötzlich erfolgen ihre Schläge;
9 Und man bringt ihn zu Fall, indem ihre Zunge über sie kommt (?):
Es schütteln sich alle, die auf sie blicken.
10 Da fürchten sich alle Menschen
Und verkünden Gottes Thun
Und achten auf sein Werk.
11 Der Gerechte wird sich Jahves freun und Schutz bei ihm suchen,
Und alle frommen Herzen werden triumphiren.

---

ist sehr unwahrscheinlich. Besser fasst man לָמוֹ mit Hitzig als dativus ethicus für לוֹ, vgl. Ges. 103 2 Fussnote 2. **7** תַּמְנוּ hält Ges. 20 3 b zögernd für die 3. Pers. Plur. für תַּמּוּ mit נ als Ersatz für die aufgegebene Verdoppelung; und in der That scheinen die Alten sowie die Punctatoren die Form so aufgefasst zu haben. Die Consonanten für sich betrachtet führen auf die erste Person Pluralis für תַּמּוֹנוּ. Entweder wird man so zu vocalisiren haben, oder die sonst gewöhnliche Einfügung eines langen Vocals hinter der Stammsilbe und damit die Verdoppelung des מ ist hier in ungewöhnlicher Weise aufgegeben, vgl. Ges. 67 4. Dass die Frevler selbst redend eingeführt werden macht die Schilderung nur lebendiger. Die in zahlreichen Handschriften auftretende Variante מַמְנוּ, das für טָמְנוּ stehn soll, befriedigt in keiner Weise. — Auch חֵפֶשׂ מְחֻפָּשׂ sind noch Worte der Frevler und als ein triumphirender Ausruf zu fassen. Das letzte Glied bestätigt und erklärt diesen Ausruf daraus, dass das Herz jener Frevler voll Tücke ist. Nach der Texteslesart עָמֹק würde nur gesagt sein, dass es tief oder unergründlich ist; doch scheint dieser Vorwurf hier zu schwach zu sein. Lies nach Jer. 17 9 עָקֹב. — Für וּלֵב wäre nach sonstigem Sprachgebrauch zu erwarten וְלִבּוֹ. **8** Unter diesen emsigen Veranstaltungen, den Frommen zu verderben, werden die Frevler plötzlich vom göttlichen Gericht ereilt. Die gebrauchten Worte sind zum Teil dieselben wie in v. 5, um anzudeuten, dass eben das Verderben, welches die Frevler dem Frommen bereiten wollten, sie selbst trifft. — Über das Imperf. consec. וַיֹּרֵם vgl. Ges. 111 3. — Nach der Accentuation, welche bereits LXX Aq. Sym. befolgen, wäre zu übersetzen: da trifft Gott sie; ein Pfeil plötzlich (d. i. ein plötzlicher Pfeil) sind ihre Schläge. Aber bei dieser Verteilung der Worte ist der Umfang der Versglieder allzu ungleichartig, das zweite Glied ist nicht recht verständlich, und zudem spricht die Analogie von 5 b dafür, das zweite Versglied ist mit פתאם beginnen zu lassen. Alle diese Gründe entscheiden auch gegen die Auffassung des Targ. und Hier. *sagittabit ergo eos deus iaculo repentino: inferentur plagae eorum.* הוֹרָה ist mit doppeltem Accusativ construirt Ges. 117 5. — Das Perfect הָיוּ, weil der Dichter das Strafgericht im Geiste bereits vollzogen sieht. — Bei מַכּוֹתָם ist an Schwerthiebe zu denken; das Bild ist also in 8 b etwas abgewandelt. **9** Wenn das erste Glied richtig überliefert ist, so wird als Subject zu ויכשילהו wie 63 11 das unbestimmte »man« zu betrachten sein (הַמַּכְשִׁילִים); das Singularsuffix geht auf den Feind, vgl. v. 2 und 63 11. עלימו לשונם ist ein Umstandssatz (Ges. 156 2) und besagt, dass ihre Zunge, d. h. die Folgen ihrer Zungensünden über sie kommen. Jedoch wäre der Ausdruck sehr hart, und die Vermuthung liegt nahe, dass der Text corrumpirt ist. Aber die Änderung עֲלוּמֵי (»und zu Fall bringen ihn die Tücken ihrer Zunge«) ist nicht annehmbar, da עֲלוּמִים (90 8) diese Bedeutung nicht hat. — יתנודדו von נוד »den Kopf schütteln« als Gestus des Hohnes Jer. 48 47. Hier. u. A. *et fugient* von נדד. — Über רֹאֵה בָם vgl. zu 2 12. **10** Die Folge des Unterganges der Frevler ist, dass alle Welt von einem heilsamen Schrecken befallen wird, von Gottes Strafgericht erzählt und dasselbe wohl beachtet. — Sym. und Luther haben וַיִּרְאוּ ausgesprochen. **11** Die Frommen aber nehmen daraus neuen Anlass, bei Gott Bergung zu suchen und ihn wegen seines Waltens zu preisen.

65

Dank für Gottes Wohlthaten.

[1] Dem Vorspieler, ein Psalm, von David ein Lied.
[2] Dir †gebürt* Lobgesang, Gott, in Zion,
Und dir werde Gelübde bezahlt.

65

Die im Tempel versammelte Gemeinde stattet Gott ihren Dank ab für die Wohlthaten, die er erwiesen hat. Sie dankt zuerst für die Sündenvergebung und für die Gnadengüter, die aus der Gemeinschaft mit ihm fliessen (v. 1—5); sodann für sein allmächtiges Walten in Natur und Geschichte (v. 6—9), und endlich für die dem Lande verliehene Fruchtbarkeit (v. 10—14): Dieser letzte Teil scheint der eigentliche Anlass der Dankfeier zu sein. Es handelte sich bei ihr nicht um ein Erndtedankfest; vielmehr weist die Schilderung auf die Zeit, wo nach reichlichem Regen die Fluren und Felder sich mit jungem Grün bekleiden. Es ist die Zeit der Frühlingssaat. Da die Feier v. 2 als die Erfüllung eines Gelübdes bezeichnet wird, so darf man wohl annehmen, dass eine anhaltende Dürre vorangegangen war, bei welcher Gelegenheit Bittgebete und Gelübde ergangen waren (vgl. Jo. 2 15 ff.), welche jetzt eingelöst werden. — Die Überschrift in einigen Handschriften der LXX *ᾠδὴ Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιὴλ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι* setzt den Psalm in Beziehung zum babylonischen Exil, und Theod. v. Mops. deutet ihn »auf das Volk in Babel, welches sich nach der Rückkehr sehnt«. Die Verse 8b. 9 deuten in der That auf gewaltige Bewegungen in der Völkerwelt hin, welche Jahve zu Israels Heil hat ausschlagen lassen. Bar Hebr. denkt bei ihnen an den Sturz Babels. Aber aus v. 10ff. vgl. mit v. 2ff. folgt mit Sicherheit, dass die Gemeinde (bereits) im heiligen Lande ist. Die universalistischen Züge in v. 3. 6. 9 führen jedenfalls in die Zeit nach Deuterojesaias herab.

Der Text des Psalms scheint in alter Zeit mehrfach geschwankt zu haben, vgl. JprTh. 1882 S. 640f. Jedoch ist nur an einer Stelle die von den Versionen bezeugte Lesart der des massoretischen Textes vorzuziehn.

2 Nach der überlieferten Punctation ist zu übersetzen »dir ist das Stillesein (vgl. 62 2) ein Lobgesang«. Dieser schöne Gedanke, wonach schon die stille Ergebung in den Willen Gottes von ihm als ein Lobgesang angenommen wird, scheitert jedoch an dem Parallelgliede und dem gesamten Inhalt des Psalms, wonach der Dichter Gott mit lauten Tönen preist. Die alten Übersetzer mit Ausnahme des Targ. haben דֹּמִיָּה als Particip ausgesprochen, und darauf führt auch die scriptio defectiva. Mit Beibehaltung der 62 2 vorliegenden Bedeutung übersetzt Aq. *σοὶ σιωπῶσα αἴνεσις*, und danach Hier. *tibi silens laus* im Sinne von *tibi silet laus*. Dies würde etwa bedeuten können: auf dich harrt still (62 6) der Lobgesang, d. i. die lobsingende Gemeinde, dass du dich gnädig zu ihr wenden mögest, vgl. 101 2. Allein im Grunde würden sich Subject und Prädikat in diesem Satze doch ausschliessen. LXX Syr. übersetzen *σοὶ πρέπει ὕμνος*, was allein einen natürlichen und zum Parallelgliede passenden Sinn giebt. Freilich kömmt דָּמָה in dieser Bedeutung sonst nicht vor, wohl aber findet sich das synonyme שָׁוָה, welches sonst ebenso wie דמה »gleich sein, ähnlich sein« bedeutet, Est. 3 8 in der Bedeutung »passend, angemessen sein«. — Das Gelübde, welches entrichtet werden soll, ist eben die jetzige Feier, bei welcher der Psalm gesungen wird. 3 Als Gebetserhörer hat sich Gott gezeigt, indem er auf Israel reichen Segen ausgegossen hat. Zu עַד vgl. Dtn. 30 2 verglichen mit v. 10, wo statt dessen אֶל gebraucht ist. Der Sänger meint nicht, dass man zu Gott komme, damit er Gebete erhöre, sondern weil er sie erhört hat. — Bei כָּל־בָּשָׂר ist freilich zunächst an das im Tempel zusammenströmende Volk (v. 5) zu denken; aber der Sänger drückt sich allgemeiner aus; er meint: so wie wir jetzt dankend zu dir kommen, so geschieht es in

3 Du Erhörer des Gebets,
Zu dir kommt alles Fleisch.
4 Verschuldungen aller Art hatten mich überwältigt,
Du, du sühnst unsere Sünden.
5 Glücklich den du erwählst und nahen lässt
In deinen Vorhöfen zu wohnen,
Dass wir uns sättigen am Gute deines Hauses,
Der Heiligkeit deines Tempels.
6 Mit furchtbaren Thaten antwortest du uns in Gerechtigkeit,
Gott unsers Heils,
Du Zuversicht aller Enden der Erde
Und des Meeres der Fernen;

---

aller Welt. Der Sänger steht auf demselben universalen Standpunct wie Mal. 1 11. Dieser Universalismus tritt auch v. 6cd und v. 9 deutlich hervor. Der Sänger spricht den kühnen Gedanken aus, dass alle Dankesgebete, auch die welche von den Heiden an ihre Götter gerichtet werden, in Wirklichkeit zu dem allein wahren Gott dringen. **4** Von hier an handelt es sich wieder um Israel im Besonderen. Die Gemeinde bringt in erster Linie ihren Dank für die Sündenvergebung dar, weil sie diese als das grösste göttliche Gnadengeschenk empfindet. — Die Umschreibung mit דִּבְרֵי dient dazu, die Vielfältigkeit der Sünden anzudeuten wie 105 27. 145 5. Zum Gedanken vgl. 38 5. — עָוֹן übersetzen LXX als ob sie עָוֹן gelesen hätten, jedenfalls dem Sinne nach richtig, vgl. 4b. Ist der Singular ursprünglich, so redet die personificirte Gemeinde. — Das betonte Du deutet an, dass nicht Israel selbst diese Sünden sühnen konnte, sondern dass dies Gottes Werk ist. — Das Imperfect תכפרם ist gebraucht, weil die Vergebung eine sich immer wiederholende ist. **5** Das hohe Gut der Gemeinschaft mit Gott, welche dieser Vers preist, ist eine Folge der Sündenvergebung. Israel preist sich selbst glücklich, dass es Gott in seinem Tempel nahen und sich an den von hier ausströmenden Heilsgütern sättigen darf. — אַשְׁרֵי תִּבְחַר ist aufzulösen in אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר תִּבְחַר, vgl. Ges. 155 2. — יִשְׁכֹּן ist ein von den beiden vorhergehenden Verben abhängiger Finalsatz Ges. 120 1 b 2. — Das Bild von dem Wohnen in den Vorhöfen Gottes ist zu erklären nach Analogie von 15 1. Der Sänger denkt nicht ausschliesslich an den äusserlichen Besuch des Tempels, sondern an alle die Segnungen, welche dem Volke als Hausgenossen Gottes zu Teil werden. — נִשְׂבְּעָה kann Selbstaufforderung sein: »wir wollen uns sättigen«; so das Targum. Vielleicht aber lässt man es richtiger noch von תִּבְחַר ויקרב abhängig sein, so dass es auf gleicher Stufe mit יִשְׁכֹּן steht. — קֹדֶשׁ הֵיכָלֶךָ kann nicht mit Aq. *ναοῦ ἁγίου σου* übersetzt werden, sondern nur »an dem Heiligen (d. i. der Heiligkeit) deines Tempels«; vgl. Hier. *sanctificatione templi tui* als Apposition zu טוּב בֵּיתֶךָ. Hitzig will die beiden Worte als Anrede fassen: »Du Heiliger deines Tempels«. Die Ausdrucksweise ist allerdings echt semitisch; vgl. den syrischen Götternamen מרי דכלבהי »Mâr(i) mit seinen Hunden«; aber von den alten Übersetzern vertritt keiner diese Auffassung, und auch die Punctatoren haben sie daher schwerlich beabsichtigt. — 6—9 Gottes Lobpreis wegen seiner Wunderthaten; er bändigt die Natur und die Menschenwelt. **6** נוֹרָאוֹת heissen die Thaten Gottes für sein Volk, weil sie den Feinden desselben Verderben bringen, wie etwa die Befreiung aus Ägypten. — Das Imperfect תענני zeigt, dass dies Walten Gottes noch immer fortdauert; so oft Israel ruft antwortet ihm sein Gott durch Erweisung furchtbarer Thaten. Das Verb ist mit einem doppelten Accusativ der Person und der Sache construirt Job. 9 3. — In 6c heisst Gott Gegenstand des Vertrauens aller Erdenenden. Die Völker, welche seine Fürsorge für sein auserwähltes Volk sehn, werden sich vor diesem Gott nicht nur fürchten, sondern

7 Der die Berge feststellt in seiner Kraft,
Gegürtet mit Macht;
8 Der das Brausen der Meere stillt, das Brausen ihrer Wellen,
Und das Getöse der Völker,
9 So dass die Bewohner der Enden sich vor deinen Zeichen fürchten;
Die Aufgänge des Morgens und Abends machst du jubeln.
10 Du hast das Land heimgesucht und es getränkt,
Segnest es reichlich mit einem Gottesbach voll Wassers,
Du bereitest ihr Getreide, wenn du es so zubereitest.
11 Du tränkst seine Furchen, ebnest seine Schollen,
Mit Regengüssen machst du es weich, segnest sein Gewächs.
12 Du hast das Jahr deiner Güte gekrönt,
Und deine Geleise triefen von Fett.

---

sie setzen auf ihn auch ihr Vertraun, vgl. 40 4. — יָם ist status const.: das Meer in den fernen Gegenden. LXX erläutert richtig *καὶ τῶν ἐν θαλάσσῃ μακράν*. 7 Das Particip מֵכִין geht nicht allein auf das Feststellen der Berge bei der Schöpfung, sondern auch auf die Erhaltung. 7b ist virtuell ein Zustandssatz zu 7a. 9 Der Vers schildert die Folge der göttlichen Regierung; vgl. über das Vav consec. Ges. 111 3b. — קְצָוֹת = קַצְוֵי־אֶרֶץ v. 6 — Die Zeichen Gottes sind die Erweisungen seiner Macht in Natur und Geschichte. Mit der Furcht wechselt im Parallelgliede der Jubel, wie ähnlich v. 6. — Die Aufgänge des Morgens und des Abends sind nach dem Parallelismus der äusserste Osten und Westen. מוֹצָא, im sonstigen Sprachgebrauch auf den Morgen beschränkt, an welchem die Sonne aufgeht, ist hier durch ein Zeugma auch mit עֶרֶב verbunden. Auch die Araber sprechen von den beiden Aufgängen مَشْرِقَانِ Koran 43 37. Morgen- und Abendland jubeln selbst, wie Job. 38 7 die Morgensterne. 10—14 Der dritte und vermuthlich speciellste Anlass zu der תְּהִלָּה ist die Fruchtbarkeit der Felder und Weiden, die als ein Gnadengeschenk Gottes gepriesen wird. 10 פקדת vom gnädigen Heimsuchen wie 8 5. — ותשקקה von שׁוּק wird meistens übersetzt »du lässt es überströmen« nämlich vom Überfluss, vgl. Jo. 2 24. Jedoch haben die Alten die Bedeutung »tränken« in dem Wort gefunden: LXX *καὶ ἐμέθυσας αὐτήν*, Sym. *καὶ ποτιεῖς αὐτήν*, Hier. *et inriga eam*, Targ. ואשקיתה *et inrigasti eam*. Sie haben entweder וַתַּשְׁקֶהָ gelesen oder שׁוֹקֵק im Sinne von שָׁקָה verstanden. Über die Verwandtschaft der Verba ע"ו und ל"ה vgl. Ges. 77. Dass der Dichter wirklich an Tränken gedacht hat zeigt die Erwähnung des Regens im Parallelgliede. — רַבַּת ist Adverb, vgl. 120 6. — Über die kürzere Hifilform תַּעְשְׁרֶנָּה vgl. Ges. 53 3 Anm. 4 und 60 Anm. 5. — Der Gottesbach ist der Regen, welcher in einem Canal oder einer Rinne (פֶּלֶג) aus dem über dem Himmelsgewölbe lagernden Ocean auf die Erde herabgeleitet wird, vgl. Job. 38 25: »Wer hat dem Platzregen eine Rinne geteilt« (פִּלַּג). Der doppelte Accusativ bei תעשרנה steht nach Analogie der Verba des Begabens Ges. 117 5b. — Gott bereitet das Getreide der Menschen eben dadurch, dass er Regen sendet und das Land dadurch zum Hervorbringen desselben tauglich macht. Das Suffix in תְּכִינֶהָ geht auf הארץ. 11 Die Infin. absoluti רַוֵּה und נַחַת setzen die Schilderung fort Ges. 113 4. Über die Form vgl. Ges. 75 Anm. 10. — גדודים bezeichnet die vom Pfluge aufgeworfene Erde neben der tieferen Furche. Diese »Schollen«, welche bei trockenem Wetter besonders auf fruchtbarem Lande oft steinhart werden, müssen durch Walzen u. dgl. zerkleinert und niedergedrückt werden. Dasselbe Ziel wird aber auf viel leichtere Weise durch strömende Regengüsse erreicht, welche die Schollen auflösen und so den Acker ebnen. 12 Der fruchtbare Regen gewährt die Aussicht auf eine reiche Erndte; deswegen darf das Jahr schon jetzt ein Jahr der

13 Es triefen die Auen der Steppe,
Und mit Jubel gürten sich die Hügel;
14 Anger bekleiden sich mit der Heerde,
Und Thäler hüllen sich in Korn;
Sie jauchzen um die Wette und singen dazu.

66

Lob und Dank des Volks für seine Errettung.

1 Dem Vorspieler, ein Lied, ein Psalm.
Jauchzet Gott zu, alle Welt.
2 Singt von der Herrlichkeit seines Namens,
Macht herrlich seinen Lobgesang.

Güte Gottes genannt werden, vgl. Jes. 61 2. Womit Gott dies Jahr gekrönt hat, versteht sich von selbst: mit seinem reichen Segen. — Die Geleise Gottes sind die Spuren seines Wagens, auf welchem dahinfahrend er den fruchtbaren Gewitterregen über das Land gebracht hat. **13** Die Spuren des göttlichen Segens zeigen sich allüberall. Die Steppe, deren Vegetation erstorben war, bedeckt sich nach dem fruchtbaren Regen in wenigen Tagen mit üppigem Pflanzenwuchs. Ebenso sind die Hügel mit Blumen besät und lachen den Schauenden an. **14** Das Frühlingsgemälde wird noch weiter ausgeführt. Auf den grasreichen Triften erscheint die Heerde, und das schwarze Erdreich der fruchtbaren Thäler wird verhüllt von einem Teppich wogenden Getreides. — Das Hithpol. יתרועעו hat reciproke Bedeutung; gut Ewald: »um die Wette jauchzt man«; jedoch ist das Subject zu den beiden letzten Verben Anger und Thäler.

66

Der Sänger, d. i. die feiernde Gemeinde, fordert alle Welt zum Preise Gottes auf, der wunderbar in der Führung der Völker waltet. Ihm gebürt Lobgesang, denn er hat das schwergeprüfte Israel nunmehr befreit. Dafür bringt die Gemeinde ihm Opfer und Dank dar; er sei gepriesen.

Dass der Psalm ein Gemeindelied ist, beweist für den ersten Teil der hier durchgängig gebrauchte Plural »wir« und »uns«. Von v. 13 an tritt dafür der Singular ein. Ein neues selbständiges Lied, wie Ewald meinte, kann hier nicht beginnen; denn v. 12 ist kein befriedigender Schluss, und v. 13 würde ein abrupter Anfang sein. Auch besteht zwischen beiden Versen deutlich ein innerlicher Zusammenhang, sofern v. 13 der Dank für die v. 12 berichtete Errettung dargebracht wird. Daher muss das Ich des zweiten Teiles identisch sein mit dem Wir des ersten, mit anderen Worten: es redet hier die personificirte Gemeinde. Dass die Ausdrücke נַפְשִׁי und לִבִּי v. 16. 18 auf die Gemeinde angewandt werden können, zeigen Stellen wie Thr. 1 16. Jer. 4 31. — Der Psalm ist gedichtet, als Israel vor kurzem von schwerem Druck befreit war v. 10—12. Die hier gebrauchten Ausdrücke, welche sich z. T. auch bei Deuterojesaias mit Beziehung auf das babylonische Exil finden, machen es wahrscheinlich, dass der Psalm bald nach der Rückkehr gedichtet ist; jedoch war der Tempel bereits wieder erbaut (v. 13). So bereits Theodoret. Die ursprünglichen LXX bezeichnen den Psalm in der Überschrift als *ψαλμὸς ἀναστάσεως*. Bar Hebr. fand in seiner Handschrift der LXX ausserdem noch folgende Bemerkung: »als er die Lade des Herrn in Jerusalem aufstellte, nachdem er sie aus dem Hause des Gatthiters Obed Edom heraufgeholt hatte«.

2 שִׂים ist mit einem doppelten Accusativ construirt wie Jes. 28 15: macht seinen Lobpreis zu Herrlichkeit d. i. zu einem herrlichen, vgl. 45 14 בְּתוּקָה; Sym. *τάξατε εἰς τιμὴν*

3 Sprecht zu Gott: »Wie furchtbar sind deine Werke,
Ob der Grösse deiner Macht heucheln dir deine Feinde«.
4 Alle Welt werfe sich vor dir nieder und lobsinge dir,
Lobsinge von deinem Namen. Sela.
5 Geht hin und seht die Thaten Gottes,
Der furchtbar ist mit seinem Thun über den Menschenkindern.
6 Er verwandelt das Meer in trockenes Land,
Zu Fuss geht man durch den Strom;
Da wollen wir uns seiner freun.
7 Er herrscht durch seine Macht in Ewigkeit,
Seine Augen schaun auf die Völker;
Die Empörer dürfen sich nicht erheben. Sela.
8 Preiset, ihr Völker, unsern Gott
Und lasst sein Loblied laut erschallen,
9 Der unserer Seele das Leben gab
Und unsern Fuss nicht straucheln liess.

τὸν ὕμνον αὐτοῦ. **3** Das Prädikat נֹרָא steht im Singular neben dem Subject im Plural nach Ges. 145 7b. Andere wollen unnöthig מַעֲשֶׂיךָ als Singular fassen. — Die Feinde heucheln Unterwürfigkeit, weil dieselbe eine erzwungene ist. Der Ausdruck ist aus 18 45 entlehnt. **5** נוֹרָא ist Apposition zu dem Genetiv אֱלֹהִים עֲלִילָה, ein Accusativ der näheren Bestimmung zu נוֹרָא, vgl. Jer. 32 19 רַב עֲלִילָה. — עַל besagt, dass Gott hoch oben im Himmel über den Menschen waltet. **6** Dies Walten Gottes wird erläutert. Sym. Targ. und die meisten Neueren finden im Folgenden eine Bezugnahme auf den Durchgang Israels durch das rothe Meer und den Jordan Jos. 3. Die Verba sind dann durch das Präteritum wiederzugeben: Er wandelte . . . sie zogen hindurch . . . . wir freuten uns. Dagegen übersetzt Hier. *convertet mare in aridum, in flumine pertransibunt pede: ibi laetabimur in eo*, und ähnlich LXX Syr., nur dass sie יָשַׂם nicht wie Hier. als ein Perfect der Gewissheit auffassen, sondern nach Analogie von v. 7 יִמְשֹׁל lesen. Diese Auffassung und Lesart scheint in der That den Vorzug zu verdienen. Der Sänger hat v. 6 aufgefordert, Gottes Thaten zu **sehn**; diese Thaten können daher nicht wohl der uralten Vergangenheit angehören. Auch erklären sich das Imperfect יעברו und der Kohortativ נשמחה am natürlichsten, wenn es sich um die Gegenwart oder Zukunft handelt. Der Sänger spricht von Machterweisungen Gottes, die noch immer geschehn, vgl. Mc. 16 17f. Für die Wahl der Bilder sind allerdings die grossen Erlebnisse Israels im Anfange seiner Geschichte massgebend gewesen. — Die Ausleger, welche den ersten Teil des Verses auf die Vergangenheit beziehn, übersetzen die Worte שָׁם נשמחה בו meistens (nicht das Targ.): »da freuten wir uns über ihn«, wobei die jetzt lebende Generation sich mit der damaligen als eine solidarische Einheit gefühlt hätte. Die Kohortativform erklärt Kautzsch (Ges. 108 2 Anm. 1) aus rein rhythmischen Gründen. Viel näher liegt es, die Form als Selbstaufforderung aufzufassen. שָׁם bedeutet: beim Eintritt solcher Ereignisse. **7** עוֹלָם für לְעוֹלָם wie 89 2. — סוריהם sind hier die Heiden. — אַל statt לֹא zum Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehn kann Ges. 107 4a 2. — Das Qere יָרוּמוּ hat reflexive Bedeutung; bei dem Kethib יְרִימוּ wäre als Object etwa רֹאשׁ oder קֶרֶן zu ergänzen. לָמוֹ ist dativus commodi. **9** LXX haben schon hier die Singularsuffixe נַפְשִׁי und רַגְלִי. Bei dem ersten Gliede ist gemäss dem Parallelismus nicht an die natürliche Geburt zu denken. Gott hat Israel auf's Neue das Leben geschenkt, indem er es dem drohenden Untergange entriss. Wenn die Völker aufgefordert werden, wegen dieser Bewahrung Israels zu jubeln und Gott zu preisen, so spricht sich darin das Bewusstsein von Israels welthistorischer

10 Denn du hast uns geprüft, Gott,
Hast uns geläutert, wie man Silber läutert,
11 Hast uns in's Gefängnis gebracht,
Hast Qual in unsre Hüften gelegt,
12 Hast Menschen über unser Haupt dahinfahren lassen,
Wir sind durch Feuer und Wasser gegangen,
Und du hast uns herausgeführt in die †Freiheit*.
13 So komme ich in dein Haus mit Brandopfern,
Bezahle dir meine Gelübde,
14 Mit denen meine Lippen sich aufgethan,
Und die mein Mund gesprochen hat als mir angst war.
15 Markreiche Brandopfer bring' ich dir dar
Samt dem Duft von Widdern;
Ich opfere Rinder samt Böcken. Sela.
16 Kommt, hört, ich will erzählen, ihr Gottesfürchtigen alle,
Was er meiner Seele gethan hat.
17 Zu ihm rief ich mit meinem Munde,
Während [schon] Lobpreis unter meiner Zunge war.
18 Wenn ich Unrecht in meinem Herzen beabsichtige,
So hört der Herr nicht.

Bedeutung aus, wie es besonders im Deuterojesaias zum Ausdruck gekommen ist. **10—12** Die Begründung von v. 9 ist thatsächlich erst 12c gegeben; die vorhergehende Schilderung der Gefahren, denen Israel ausgesetzt wurde, dient dazu, um die schliessliche Errettung in ein um so helleres Licht zu stellen. **10** Israel ist wie edles Metall im Ofen des Elends geprüft Jes. 48 10. Mal. 3 3. Das tertium comparationis ist aber hier nicht das Aussondern der Schlacken sondern die quälende Gluth. **11** מצורה verstehn LXX Syr. Targ. als Fangnetz, Aq. Sym. Quinta Hier. als Gefängniss, vgl. Jes. 42 22. Ez. 19 9. Die letztere Bedeutung ist nach dem Parallelgliede vorzuziehn. — Das ἄπαξ λεγόμ. מוּעָקָה übersetzt Targ. »eine Kette«, vgl. Sym. *κύκλωσιν* (מַעֲקֶה?) was gut passen würde, aber nicht belegbar ist. Eine »Last« (so die meisten Neueren) wird nicht auf die Hüften gelegt. LXX Syr. *θλίψεις*. Die Hüften sind der Sitz des Schmerzes Jes. 21 3. Nah. 2 11. Die Conjectur מוּעָדָה *vacillatio* setzt ein sonst in dieser Bedeutung nicht vorkommendes Wort an die Stelle des ἅπαξ λεγόμενον. **12** Zu dem ersten Gliede vgl. Jes. 51 23. Israel lag am Boden, und der Sieger fuhr über den halbtodten Körper, ja über das Haupt dahin. Die Auffassung des Hier. und der meisten Neueren *imposuisti homines super caput nostrum*, so dass Israel als ein Pferd gedacht wäre, auf dessen Rücken (oder vielmehr Halse) der Bändiger sitzt, würde ein fast komisches Bild ergeben. — Feuer und Wasser sind Gefahren aller Art Jes. 43 2. — Die Texteslesart לִרְוָיָה würde heissen: zu reichem Überfluss. Alle alten Übersetzer (s. JprTh. 1882 S. 641) haben לְרִוָּיָה gelesen, was gewiss ursprünglich ist, vgl. 18 20. **13** Für diese Befreiung aus der höchsten Noth will die Gemeinde nunmehr ihren Dank abstatten. **14** אֲשֶׁר muss nach dem Parallelgliede Accusativ sein, שִׂפְתַי also Subject. פָּצָה, sonst mit dem Accusativ פִּי verbunden (Jdc. 11 35) ist hier prägnant gebraucht; Hier. *quae promiserunt labia mea*. **15** קטורת bezeichnet hier nicht den Weihrauch, sondern wie Jes. 1 13 den Duft des verbrannten Opferfleisches. — עָשָׂה wie *ῥέζειν* vom Zurichten der Opfer. **17** Über die Construction פִּי קָרָאתִי vgl. zu 3 5. — Das zweite Glied ist nominaler Umstandssatz zu dem ersten Ges. 156 2. Während der Sänger um Hülfe rief, hatte er schon Erhebung Gottes (vgl. 149 6) d. i. Lobgesang für die sicher

19 Jedoch Gott hat gehört,
Hat auf meinen Gebetsruf geachtet.
20 Gepriesen sei Gott,
Der mein Gebet und seine Gnade mir nicht entzogen hat.

67

Gebet und Danksagung für Gottes reichen Segen.

1 Dem Vorspieler auf Saitenspiel, ein Psalm, ein Lied.
2 Gott sei uns gnädig und segne uns,
Er lasse sein Antlitz bei uns leuchten, Sela;
3 Dass man auf Erden deinen Weg erkenne,
Unter allen Heiden dein Heil.
4 Dich mögen die Völker loben, o Gott,
Dich mögen die Völker loben allesamt;
5 Sich freun und jauchzen mögen die Nationen,
Dass du die Völker recht richtest
Und die Nationen auf Erden leitest. Sela.
6 Dich mögen die Völker loben, o Gott,
Dich mögen die Völker loben allesamt.
7 Das Land hat sein Gewächs gegeben;
Uns segnet Gott, unser Gott.

---

erwartete Erhörung unter seiner Zunge bereit. **18** Dies ist ein allgemeingültiger Satz (für die Form vgl. Ges. 159₃ Anm. b); er bildet den Obersatz einer Schlussfolgerung mit v. 19 als Untersatz. Der nicht ausgesprochene Schluss selbst lautet: also war mein Gebet ein lauteres, ich war unschuldig, vgl. 18₂₁ ff. — רָאָה in der Bedeutung »beabsichtigen« wie Gen. 20₁₀. **20** Die Gemeinde dankt auch dafür, dass ihr das Gebet nicht von Gott entzogen ist, d. h. dass sie auch in der tiefsten Noth hat beten können und nicht in Verzweiflung gerathen ist. In solcher Stimmung würde ihr das Gebet unmöglich gewesen sein.

67

Der Psalm ist eine Variation der priesterlichen Segensformel Num. 6₂₄ f. Die Gelegenheit, welche ihn hervorrief, war nach v. 7a eine gesegnete Erndte; aber dieser äussere Segen wird für die betende Gemeinde ein Anlass, das Heil Gottes in weit höherem Sinne zu erbitten und zu erhoffen. Mögen alle Völker Gottes Walten erkennen und ihm für seine Leitung danken.

Die messianischen Ausblicke des Psalms erinnern wie 66₈ an Deuterojesaias. Beide Psalmen werden ungefähr derselben Zeit angehören.

2 אִתָּנוּ für אֵלֶיךָ Num. 6₂₅. **3** Der auf Israel fallende Gnadenblick Gottes soll dazu dienen, dass sein heilsames Walten in aller Welt bekannt werde, mit anderen Worten: die Israel erwiesenen Wohlthaten sollen die Heiden reizen, sich Israels Gott zuzuwenden, vgl. Jer. 33₉. — Der Weg Gottes ist sein Thun, vgl. Jes. 65₈, und nach dem Parallelismus sein gnadenreiches Thun. **5** Das Richten der Völker ist hier, wiederum nach dem Parallelismus, nicht vom Strafgericht über sie zu verstehn, sondern von der gerechten und gütigen Regierung Gottes, deren sich auch die Heiden zu erfreun haben werden. **7** יברכנו fassen LXX Hier. und Neuere hier, wie in v. 8, als Wunsch auf: er

8 Uns segnen wird Gott,
Und ihn werden fürchten alle Enden der Erde.

68

Gottes Siegeszüge.

1 Dem Vorspieler, von David, ein Psalm, ein Lied.

---

segne uns auch ferner. Aber dann läge v. 8 eine einfache Tautologie vor, und zudem würde man erwarten יְבָרְכֵנוּ לְעוֹלָם. Man wird daher 7b besser als Aussage fassen. Das Imperfect nach dem Perfect נָתְנָה ist gewählt, weil der Segen Gottes fortdauert. **8** Die Aussage aus v. 7 wird mit יברכנו wieder aufgenommen, aber nunmehr als Aussicht auf die Zukunft. Die Gemeinde weiss, dass Gott sie segnen, und dass die ganze Erde sich zu ihm bekehren wird. — ויראו אותו d. h. sie werden יִרְאֵי אֱלֹהִים, Verehrer des wahren Gottes werden.

68

Der Dichter schaut mit prophetischem Auge, wie Gott sich erhebt und seine und Israels Feinde in Folge dessen zerstieben, Israel aber sich freut und jubelt 2—4. Er fordert seine Volksgenossen auf, dem Befreier und Rächer der Seinen dafür ein Loblied zu singen 5—7. Es folgt ein historischer Rückblick auf die Führungen des Volkes durch seinen Gott 8—19. Diese Erinnerung an Gottes frühere Grossthaten dient als Gewähr dafür, dass die im Anfang des Psalms ausgesprochene Erwartung thatsächlich in Erfüllung gehn wird, denn der, welcher früher geholfen hat, wird die Seinen auch jetzt und in Zukunft nicht im Stiche lassen. Der Rückblick selbst spielt sich in drei Gemälden ab: Das erste zeichnet den Zug durch die Wüste nach der Befreiung aus Ägypten, und die Vorbereitungen, um Kanaan zum Wohnsitz Israels zu machen 8—11; das zweite feiert den Sieg über die Könige Kanaans 12—15; das dritte endlich schildert, wie Gott nach Eroberung des Landes seine irdische Residenz auf dem Zion aufschlug und nach Beendigung des grossen Werkes in den Himmel zurückkehrte 16—19.

Die zweite Hälfte des Psalms v. 20—36 hat es mit der Gegenwart und der Zukunft zu thun. Noch täglich trägt Gott sein Volk, errettet es aus Todesgefahr, vernichtet die Feinde und hat versprochen, die gefangenen Israeliten zurückzuführen, damit sie an den Feinden Rache nehmen 20—24. Dafür wird ihm in feierlicher Procession gedankt 25—28. Möge nun aber Gott auch wirklich bald einschreiten und seine Weltherrschaft zur allgemeinen Anerkennung bringen; möge er die mächtigen Völker, welche Krieg lieben, zur Ruhe bringen und dafür sorgen, dass sie der Weissagung der Propheten entsprechend Huldigungsgeschenke nach Jerusalem bringen 29—32. Schon sieht der Sänger im Geiste diese messianische Hoffnung erfüllt; darum schliesst er mit der Aufforderung an die Reiche der Welt, dem mächtigen Herrscher des Himmels, der Israels starker Schutzgott ist, Loblieder anzustimmen 33—36.

Für die Altersbestimmung des Psalms ist der Umstand entscheidend, dass er eine grosse Anzahl von biblischen Citaten oder doch Anspielungen enthält. Nicht mit Unrecht sagt Ewald: »Es ist, als wenn der Dichter selbst sich unfähig gefühlt habe ein so hohes Lied ganz aus eigner Kraft hervorzubringen; denn die schönsten und kräftigsten Stellen darin sind wie eine Blumenlese aus älteren Liedern, die wir teils noch sonst im alten Testament finden teils als einst vorhanden gewesen voraussetzen müssen. Das ganze ist mehr aus einer Reihe von ältern Glanzstellen schön zusammengesetzt als neues Werk und feste Fügung; und da viele ältere Stellen sehr abgerissen sind (wahrscheinlich als den Sängern bekannt) so ist die Erklärung oft schwer«. Der Psalm beginnt mit den Signalworten Mosis Num. 10$_{35}$. Das Lied der Debora Jdc. 5 ist mehrfach citirt und

2 Gott steht auf, seine Feinde zerstreun sich,
Und die ihn hassen fliehn vor seinem Antlitz.
3 Wie Rauch verweht, † verwehen* —
Wie Wachs zerschmilzt vor dem Feuer,
Vergehn die Frevler vor Gottes Antlitz;

---

nachgebildet, vgl. v. 8. 9 und Jdc. 5 4. 5. v. 13 und Jdc. 5 30. v. 14 und Jdc. 5 16. v. 19 und Jdc. 5 12. v. 28 und Jdc. 5 14. 18. An Berührungen mit Lied und Segen Mosis (Dtn. 32. 33) notirt Grill v. 8 mit Dtn. 32 10 יְשִׁימוֹן; v. 10 mit Dtn. 32 9 נַחֲלָתוֹ; v. 18 mit Dtn. 33 2 רִבְבוֹת קֹדֶשׁ; v 5. 34. 35 mit Dtn. 33 26 f.; v. 27 mit Dtn. 33 28 עֵין יעקב; v. 21. 22 mit Dtn. 33 29 עַם נוֹשַׁע ביהוה. Auf Grund dieser Entlehnungen können auch die zahlreichen Anklänge an Deuterojesaias nur so erklärt werden, dass der Psalmdichter die Schrift des exilischen Propheten kannte. Man vergleiche v. 3 mit Jes. 40 8. 57 14. 62 10; v. 4 mit Jes. 51 11; v. 7 mit Jes. 49 9. 61 1; v. 10. 11 mit Jes. 48 21; v. 12 mit Jes. 40 9; v. 20. 21 mit Jes. 63 8 f.; v. 27 mit Jes. 48 1. 51 1; v. 30 mit Jes. 49 7. 60 3; v. 33 mit Jes. 42 10—13. Weitere Berührungen mit anderen alttestamentlichen Stücken hat Grill zusammengestellt. Die Anklänge an Deuterojesaias genügen als Beweis dafür, dass der Psalm nicht der vorexilischen Zeit angehören kann. Aber auch während des Exils kann er nicht gedichtet sein. Denn abgesehn von der Schwierigkeit, dass dann für die Benutzung des gegen Ende des Exils schreibenden Deuterojesaias kaum noch Raum bliebe, setzt die Schilderung der Procession v. 25 ff. das Bestehn des Cultus in Jerusalem voraus. Der Psalm gehört also der Zeit des zweiten Tempels an. Auf Grund von v. 28 (s. die Erklärung) und v. 31 hat Reuss die Ansicht aufgestellt, dass er die historische Situation zur Zeit der Kämpfe zwischen den Seleuciden und Ptolemäern (220—170 a. Chr.) wiederspiegele. Olsh. dagegen verlegt ihn in diejenige Periode der makkabäischen Zeit, wo der eigentliche Glaubenskampf glücklich zu Ende geführt war, unter Jonathan oder auch unter Simon. Eine sichere Entscheidung zu treffen wird schwerlich gelingen. Nur dies lässt sich sagen, dass der Psalm von der sicheren Erwartung ausgeht »dass Gott sich nun allernächstens erheben und seine Feinde verjagen und vernichten werde«. Dabei ist jedoch die Lage des Volkes nicht etwa eine verzweifelte. »In dem ganzen Psalm herrscht durchaus keine gedrückte Stimmung, vielmehr ist er voll freudiger Zuversicht, und Israels Erwartungen sind so glänzend, wie die Farben des Dichters. Etwas fehlt allerdings noch an dem vollständigen Glücke der Gläubigen, und dieses Fehlende macht eben den eigentlichen Gegenstand des Psalms aus: die Heimführung der zerstreuten Brüder, die blutige Rache an den Feinden und die Bekehrung der Heiden«. Olsh. Zu der Zeit als unser Psalm entstand, scheint ein Ereigniss stattgefunden zu haben, durch welches die Verwirklichung dieser Hoffnung nahe gerückt zu sein schien. Es hat den Dichter zu seinem Gesange begeistert, den er von Anfang an dazu bestimmt, zur Feier desselben von der festlich versammelten Gemeinde gesungen zu werden. Welches dieses Ereigniss war lässt sich meiner Ansicht nach nicht mehr bestimmen. — Die letzte und eingehendste Behandlung unsers Psalms, der als Denkmal exegetischer Noth und Kunst gilt, ist die von Grill, Der achtundsechszigste Psalm. 1883 (240 Seiten).

2—4 Gott erhebt sich; die Feinde vergehn; die Gerechten jubeln. 2 Das Lied beginnt mit einer Abwandlung des Wortes, welches Moses beim Aufbruch der Bundeslade in den Krieg sprach Num. 10 35. Den dort gebrauchten Imperativ ersetzt der Dichter durch die Aussage. Er sieht mit prophetischem Auge, wie Gott sich erhebt und in Folge dessen die Feinde zerstieben. LXX Hier. (*exurgat Deus*) Luther und viele Neuere fassen die Verba als Jussiv. Hätte aber der Dichter eine Aufforderung aussprechen wollen, so würde er den Imperativ קוּמָה der Grundstelle beibehalten oder doch יָקָם gesagt haben. Auch zeigt v. 5, dass es einer Aufforderung an Gott nicht mehr bedarf, da er sich be-

4 Die Gerechten aber freun sich, jauchzen vor Gott,
Und sind fröhlich in Freude.
5 Singet Gott, spielt seinem Namen,
Macht Bahn dem, der durch Wüsten einherfährt;
Jah ist sein Name, so jubelt vor ihm;
6 Dem Vater der Waisen und Anwalt der Wittwen,
Gott in seiner heiligen Wohnung.
7 Gott bringt Vereinsamte nach Hause zurück,
Führt Gefangene heraus zum Wohlstand (?);
Nur Widerspenstige wohnen im dürren Land.

---

reits erhoben hat. **3** תְּנוּחֵם muss, weil von einer Präposition abhängig, Infin. constr. sein. Die Form ist jedoch völlig abnorm; man erwartet תְּנֻחֵם oder Qal נָחֵם. Vielleicht haben die Massoreten durch ihre Vocalisation diese doppelte Möglichkeit der Aussprache andeuten wollen; vgl. einen ähnlichen Fall 7 6. Andere nehmen an, dass תְּנוּחֵם an תְּנוּחַם anklingen solle. Aber auch diese letzte Form ist befremdlich; sie kann nur die 2. Pers. sein: »so verwehst du (sie)«, vgl. wegen des nicht assimilirten Nun in grosser Pausa Ges. 19 2 a. 66 2 Anm. 1. Jedoch wird Gott in dem ganzen Abschnitt 2—7 sonst nicht angeredet, und das Fehlen des Suffixes hinter תְּנוּחֵם wäre sehr hart. Alle alten Übersetzungen (LXX Hier. Syr. Targ.) geben die Form durch die dritte Pers. Plural wieder (*sicut deficit fumus deficiant* u. ä.). Es ist תְּנֻחֵם auszusprechen und dies als erstes Prädikat zu יָשָׁרִים aufzufassen. Über die Construction des Plurals mit dem fem. sing. des verbalen Prädikats vgl. Ges. 145 4. Dass diese Construction auch bei sogenanntem pluralis humanus vorkommt zeigt Ez. 25 10 לֹא תִזָּכֵר בְּנֵי עַמּוֹן. In unmittelbarer Nähe vor רִשְׁעִים tritt statt dessen der plur. masc. יֹאבְדוּ ein. Über den Inf. constr. חֻמָּם vgl. Ges. 67 Anm. 5. — Die Gottlosen sind die heidnischen Feinde Israels, vgl. 9 18; ihnen stehn v. 4 gegenüber die Gerechten d. i. die Israeliten. — 5—7 Eine Aufforderung, dem Allmächtigen und Barmherzigen für diese zuversichtlich erwartete Rettungsthat zu danken. **5** סֹלּוּ fassen Syr. Targ. bildlich *laudate*, vgl. רוֹמְמוּ; richtiger nach der Grundstelle Jes. 40 3 ff. 57 14. 62 10 LXX Aq. Sym. Hier. *praeparate viam*. Wenn Gott seinem Volke zu Hülfe kommen will, so muss dies die Hindernisse entfernen, welche sich dem entgegenstellen. Der Dichter denkt nicht sowohl an äusserliche Hindernisse, denn diese wird Gott selbst beseitigen, als vielmehr an das was innerhalb Israels selbst das Kommen der göttlichen Hülfe verzögert, wie Kleinmuth und sonstiges ungöttliches Wesen. — Der Plural בָּעֲרָבוֹת zeigt, dass es sich nicht um eine bestimmte Wüste handelt, durch welche Gott jetzt dahinfährt; sondern die Worte לָרֹכֵב בָּעֲרָבוֹת sind eine Charakteristik des mächtigen Gottes, der schon zwei Mal sein Volk durch die unwegsame Wüste geführt hat, ein Mal beim Auszuge aus Ägypten, das zweite Mal bei der Rückkehr aus Babel Jes. 40 3 ff., und der es daher auch jetzt aus aller Noth erretten kann. — Mit den Worten בְּיָהּ שְׁמוֹ spielt der Dichter auf Ex. 15 2 (3) an, wo sich diese verkürzte Form des Gottesnamens zuerst findet. Es ist der Gott, welcher die Ägypter vernichtete, der auch jetzt helfen wird. Über das Beth essentiae in בְּיָהּ vgl. Ges. 119 3 b. Das ו in וְעִלְזוּ hat consecutive Kraft: weil es der alte, mächtige Gott ist, der auch jetzt helfen wird, so jubelt ihm zu. **6** Er ist nicht nur der mächtige, sondern auch der barmherzige. Die Substantive אֲבִי u. s. w. sind Appositionen zu dem Suffix in לְפָנָיו. — דַּיָּן eigentlich der Richter, d. i. der welcher den Wittwen zu ihrem Recht verhilft. Hier. *defensori*. — Die heilige Wohnung Gottes ist der Himmel, von welchem herab er auf das Treiben der Menschen blickt und den Seinen hilft, vgl. 14 2. 18 17. **7** Auch hier spricht der Dichter noch von der Fürsorge Gottes für die Hülfsbedürftigen, jedoch bereits mit specieller Beziehung auf die Israeliten, besonders deutlich in 7 b. — מוֹשִׁיב scheint bedeuten zu sollen *habitare facit* (Hier.). Jedoch legt der Accus.

8 Gott, als du vor deinen Volk herzogst,
Als du einherschrittest in der Wüste, Sela,
9 Da bebte die Erde und die Himmel troffen vor Gott,
Der Sinai da vor Gott, dem Gott Israels.
10 Reichlichen Segen sprengtest du, Gott;
Dein Erbteil, das ermattet war, du hat es zubereitet.

---

loci בְּיָתוּרִי und das parallele מוֹצִיא die Vermuthung nahe, dass der Dichter meinte »er lässt zurückkehren«. Des Gleichklanges mit מוֹצִיא halber bildete er מוֹשִׁיב von שׁוּב (für מֵשִׁיב) wie Aboda Zara 35. אוֹבִין »ich werde unterweisen« von בִּין für אָבִין — Die Gefangenen sind sowohl diejenigen Israeliten, welche einst in Ägypten und Babylonien in der Knechtschaft waren, nun aber durch Gott befreit sind; als auch diejenigen welche noch auf die Erlösung zu hoffen haben, vgl. v. 23. — Die Bedeutung des ἅπαξ λεγ. כּוֹשָׁרוֹת ist ungewiss. LXX *ἐν ἀνδρείᾳ*, Hier. *in fortitudine* als adverbiale Bestimmung zu מוֹצִיא; dagegen Sym. *εἰς ἀπόλυσιν*, Theod. *ἐν εὐθύτητι*. Nach dem verwandten späthebräischen כְּשָׁרִין Koh. 2$_{21}$. 4$_4$ »Gedeihen, Gelingen« erklären die meisten Ausleger »zum Glück, zur Wohlfahrt«, was jedoch nicht sicher ist. — Die Widerspenstigen sind entweder abtrünnige Israeliten, oder nach 19c wahrscheinlicher die Heiden. — צְחִיחָה ist Objectsaccusativ zu שָׁכְנוּ, vgl. 37$_3$. Das Wort ist natürlich bildlich zu verstehn; gemeint ist ein Land, dem die Ströme des göttlichen Segens fehlen, vgl. 63$_2$. — 8—19 Dass Gott seinem Volke helfen kann und will beweist der Sänger aus der früheren gnadenreichen Führung desselben. Auch früher hat Gott das Volk mit gewaltigem Arm durch die Wüste nach Kanaan geführt, hat sich auf dem Zion als Herrschersitz niedergelassen und thront als allmächtiger König. **8. 9** Eine Nachbildung von Jdc. 5$_{4.5}$. Danach ist als Ausgangspunct des von Gott geleiteten Zuges nicht Ägypten sondern der Sinai zu denken; die Wüste ist die arabische (edomitische Jdc. 5$_4$ אֱדוֹם שָׂדֵה). Die Farben für den Zug Gottes an der Spitze seines Volkes sind wie 18$_8$ff. vom Erdbeben und Gewitter mit strömenden Regen entlehnt. — Zu dem abgerissenen זֶה סִינַי »der Sinai dort« (Ges. 136 Anm. 3) ist als Prädikat aus רָעָשָׁה ein רָעַשׁ zu ergänzen. In der Vorlage Jdc. 5$_5$ ist der Ausdruck gefügiger, insofern die Worte הָרִים נָזְלוּ »die Berge wurden erschüttert« vorangehn. und der Sinai nun als Specification der Berge erscheint. Olsh. vermuthet, dass diese beiden Worte im Psalm versehentlich ausgefallen sind; Andere wollen זֶה סִינַי als Glosse streichen. Verlockend ist der Vorschlag von Graetz, an beiden Stellen זָע סִינַי »der Sinai bebte« zu lesen. **10** Der Gewitterregen, welcher v. 9 als Bestandteil der furchtbaren Theophanie in Betracht kam, wird mit einer leichten Wendung des Bildes nunmehr ein Symbol des Segens. »Die Erwähnung des reichlichen Regens ist durch das »Triefen des Himmels« veranlasst (vgl. Richt. 5$_5$ und die Wolken träufelten Wasser) . . . Man wird an die Versorgung des Landes Kanaan mit reichlichem Regen (vgl. Dtn. 11$_{10}$ff.) zu denken haben, hier erwähnt als Vorbereitung für die Niederlassung Israels in Kanaan, wovon v. 11«. Richm. נְדָבוֹת נָשֶׁם übersetzen LXX Aq. Sym. Theod. Hier. *pluviam voluntariam* d. h. ein solcher, welcher, sich freiwillig und daher reichlich ergiesst. Der Plural נְדָבוֹת wie 110$_3$. — תָּנִיף übersetzen LXX Aq. Theod. *ἀφορισεῖς*, Hier *elevasti* und so Targ. אֲרִימְתְּ, beides indem das Wort mit dem Ritus der תְּנוּפָה, d. h. des »Webens« (Schwingens) der Opferstücke (Lev. 14$_{24}$) in Verbindung gesetzt wurde. Aber unmöglich konnte die göttliche Spende als ein solcher Opferritus bezeichnet werden. Die Neueren erklären meistens unter Vergleichung von Prv. 7$_{17}$ »sprengen«, was jedoch nicht sicher ist. de Lag. und Graetz emendiren תַּעֲרִיף. — Dein Besitzthum (נַחֲלָתֶךָ) versteht ein Teil der Ausleger von dem noch auf der Wüstenwanderung befindlichen israelitischen Volk, wobei dann der Regen auf Manna und Wachteln gedeutet wird. Da aber יָשְׁבוּ בָהּ v. 11 sich augenscheinlich auf נַחֲלָתֶךָ zurückbezieht, und das Wohnen ein Land

11 Deine Schaar fand Wohnung darin;
Du rüstest in deiner Güte dem Elenden zu, o Gott.
12 Der Herr gewährt das Wort,
Der Siegesbotinnen ist ein grosses Heer:
13 »Die Könige der Heerschaaren fliehen, sie fliehn,
»Und die Hausfrau teilt Beute.

---

voraussetzt, so wird es wahrscheinlicher das Land Kanaan bezeichnen, vgl. Ex. 15 17. Jer. 2 7. Ps. 79 1. II Mak. 2 4. LXX Syr. Targ. und mehrere Ausleger ziehn gegen die Accente נחלתך noch zu 10a: »reichlichen Regen sprengtest du, Gott, auf dein Besitzthum«. Aber hierdurch wird das Gleichmaass der Versglieder zerstört. — וְנִלְאָתָּה ist nachschlagendes Adjectiv mit epexegetischem ו zu נחלתך: »dein Besitzthum, und zwar ein solches, welches ermüdet war«. Der Ausdruck ist kaum auffallender als II Sam. 13 20. Aq. Sym. Hier. *haereditatem tuam laborantem*; doch berechtigt dies nicht, mit Olsh. חַוְלָאָתָּ zu emendiren. נִלְאָתָּ ist von dem nach Regen lechzenden Lande gesagt, wie das nahe verwandte לָאָה Gen. 47 13. Eben diese Stelle zeigt auch, weswegen der Dichter sagen konnte, dass das Land Kanaan vor dem Einzuge der Israeliten ermattet war; die dort herrschende Hungersnoth war der thatsächliche Beweis. — כוננתה] nicht *confortasti* (Aq. Hier.), sondern *κατηρτίσω αὐτήν* (LXX), nämlich zum Bewohnen für Israel, vgl. das Folgende. 11 חַיָּה, eigentlich »das Lebende«, bezeichnet sonst die Thiere, und so LXX Hier. u. A. auch hier. Jedoch passt diese Bedeutung nicht, wo es sich um die in Kanaan ansässig werdenden Israeliten handelt. Im Arabischen bedeutet *ḥajj* Stamm, oder Familie, und dass das Wort auch im Hebräischen von Menschen gebraucht werden konnte, zeigt II Sam. 23 13 חַיֵּי פְלִשְׁתִּים, wofür der Chroniker (I 11 15) das besser bekannte מַחֲנֵה einsetzt. Der karaitische Übersetzer R. Jepheth gebraucht im Psalm das arabische *'askarka* »dein Heer«; Raschi erklärt richtig עדתך, Aben Esra קהלתך »deine Gemeinde«; jedoch scheint nach II Sam. 23 13 die Gemeinde als kriegerische Schaar gedacht zu sein, die sich in dem eroberten Lande niederlässt. Hierfür spricht auch v. 13, wo eine Scene aus dem Eroberungskampf vorgeführt wird. — Der Singular חיתך ist als Collectiv mit dem Plural יֹשְׁבֶיהָ verbunden Ges. 145 2. — 11b ist ein allgemein gültiger Satz; aus dem was Gott für Israel gethan hat ist zu entnehmen, dass er sich der Elenden annimmt. Zur Kategorie des עָנִי gehörten auch die aus Ägypten geflüchteten und mit den Drangsalen der Wüste bekannten Israeliten. — Als Object zu תָּכִין ist zu ergänzen: dasjenige dessen er bedarf. 12 ff. Der Dichter schildert nicht den Kampf um die Eroberung Kanaans, sondern führt sofort die Siegesscene ein. Das Imperfect יִתֵּן vergegenwärtigt lebendig Gottes damaliges Thun. Das Wort (אֹמֶר) ist nach dem Parallelismus vermuthlich das v. 13 ff. angeführte Siegeslied; da Gott den Sieg verleiht, so auch das Lied. Hätte der Dichter sagen wollen, dass Jahve mit seiner Donnerstimme den Kampf begonnen habe, so wäre nach v. 34, vgl. 18 14 zu erwarten יִתֵּן בְּקוֹלוֹ. Auch wäre bei dieser Auffassung der Übergang von der Eröffnung des Kampfes in 12a zu dem Siegesliede in 12b allzu schroff. — Die Siegesbotinnen sind die Chöre der Frauen und Jungfrauen, welche den Sieg mit Tänzen und Liedern feiern wie Mirjam Ex. 15 20 f. Debora Jdc. 5 und I Sam. 18 6 f. Die Verse 13—15 sind die Probe eines solchen Siegesliedes, das der Dichter den Jungfrauen in den Mund legt. 13 Die Könige der Heerschaaren, ein sehr ungewöhnlicher Ausdruck, sind die von Moses und Josua besiegten Könige; zugleich denkt der Dichter aber auch noch an die Kämpfe der Richterzeit, wie die Entlehnung 13 Ende und v. 14 zeigt. ידדון von נדד, unrichtig Hier. (und danach Luther) *foederabuntur* von ידד. — נְוַת בַּיִת erklären die Neueren meistens als Hausbewohnerin (von נָוָה wohnend) = Hausfrau; dagegen die alten Übersetzer *pulchritudo domus*, wohl in demselben Sinne. Die von der Hausfrau verteilte Beute sind die bunten Gewänder u. ä., welche die weiblichen Mitglieder des Hauses er-

14 »Wollt ihr zwischen den Hürden liegen?
»Flügel der Taube bedeckt mit Silber,
»Und ihre Schwingen mit grünlich schimmerndem Golde.
15 »Als der Allmächtige Könige in ihm ausbreitete
»Schneite es auf dem Ṣalmon.«

---

halten; der Dichter scheint an Jdc. 5 30 gedacht zu haben. Sicher liegt eine Bezugnahme auf das Lied der Debora in v. 14 vor. Jdc. 5 16 verhöhnt Debora den Stamm Ruben, der sich dem Kampfe entzogen hat, mit den Worten: »Warum bliebst du bei den Hürden, die Schalmeien bei den Heerden zu hören«? Die Worte אם תשכבון בין שפתים sind augenscheinlich eine Reminiscenz an לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַשְּׁפָתָיִם, und demnach wie die Grundstelle zu erklären, d. h. sie sind eine vorwurfsvolle Frage an solche Israeliten, welche sich bisher vom Kampfe fern gehalten haben. אִם an Stelle von לָמָּה ist also Fragepartikel wie Am. 3 6. — Das zweite und dritte Versglied ist an und für sich klar, und nur die Beziehung zum ersten ist zweifelhaft. Sie schildern das Farbenspiel der im Sonnenschein fliegenden Taube, deren Flügel wie Silber und lichtgrünes Gold glänzen. Aber in welcher Beziehung der Dichter dies Farbenspiel erwähnt, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Ein Teil der Ausleger meint, es solle das idyllische Stillleben gemalt werden, an dem die vom Kampf fern gebliebenen Israeliten, oder auch Israel nach dem Kampfe sich erfreue; zwischen den Hürden hingestreckt mache ein Hirte den andern auf das liebliche Farbenspiel aufmerksam. Aber wäre dies die Meinung des Dichters gewesen, so würde er doch gewiss in Anlehnung an die Grundstelle Jdc. 5 16 lieber von den Schalmeien der Hirten gesprochen haben. Nach Anderen sind die Tauben ein Bild der fliehenden Feinde: Israel werde aufgefordert, ihnen als Adler nachzujagen und sich die schimmernde Beute nicht entgehn zu lassen (Grill: »Seht sie fliegen — die Tauben silberweis, im Goldglanz ihrer Schwingen«). Noch Andere (Cheyne) betrachten 14b und c als ein Citat aus einem alten Gedicht und leugnen überhaupt einen Zusammenhang mit 14a. Ursprünglich wären die Worte etwa die Schilderung der prachtvollen Kleidung einer vornehmen israelitischen Frau gewesen; vom Dichter des Psalms aber wäre dies auf die »Taube« Israel gedeutet (vgl. 74 19), welche sich jetzt nach dem Wettersturm im Licht des Glückes sonne. Ich kann mich auch für diesen Deutungsversuch, was die allegorische Erklärung der Taube anbelangt, nicht erwärmen; dagegen scheint mir dies allerdings festzustehn, dass die beiden Glieder, welche keinen vollständigen Satz bilden, in der That ein Citat sind. Welchen Sinn dasselbe in seinem ursprünglichen Zusammenhange hatte, lässt sich, eben weil es ein abgebrochener Satz ist, nicht mehr ausmachen. Vom Dichter des Psalms ist es vielleicht in Bezug auf die Beute v. 13 Ende allegirt, so dass der Gedankenzusammenhang etwa folgender sein würde: »Wollt ihr müssig zwischen den Hürden lagern? Hier ist Beute zu machen an Gold und Silber und prächtigen Gewändern, wie der Dichter sie schildert mit seinem Wort: »»Flügel der Taube, bedeckt mit Silber«« u. s. w.«. Freilich muss man zugeben, dass ein solches abruptes Citat immer auffällig bleibt. 15 Auch dieser Vers steht so abgerissen da, dass ein volles Verständniss nicht mehr möglich ist. Die »Könige« sind aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben wie die v. 13 genannten. פָּרַשׂ heisst immer, auch Zch. 2 10, ausbreiten. Grill erklärt dies = auseinandertreiben. Ob mit Recht muss dahingestellt bleiben. Worauf sich בָּהּ bezieht ist nicht zu ersehn; vermuthlich soll es auf das Land Palästina gehn. Da dies aber im Vorhergehenden nicht genannt ist, so liegt die Annahme nahe, dass auch dieser Vers ein abgerissenes Stück aus einem alten Siegesliede ist. — Die Jussivform תִּשְׁלֶג für תִּשְׁלֹג erklärt Ges. 109 2 b Anm. aus rhythmischen Gründen. Ob das Schneien im eigentlichen oder bildlichen Sinne zu verstehn ist, ist zweifelhaft. Sym. übersetzt ὡς χιονισθεῖσα ἦν Σελμών. Dass der Ṣalmon wie von Schnee bedeckt war deuten die Ausleger dann entweder auf die weissen Gebeine der Erschlagenen (Verg. Aen. V 865.

16 Ein Gottesberg ist der Basansberg,
Ein Gipfelberg ist der Basansberg.
17 Warum blickt ihr scheel, ihr Berge, ihr Gipfel,
Nach dem Berge, den Gott als seinen Sitz begehrt hat,
Den Jahve auch ewig bewohnen wird?
18 Der Wagen Gottes sind Myriaden und Myriaden,
Tausende †lauten Getümmels*;
Der Herr ist in ihrer Mitte;
Ein Sinai ist's an Heiligkeit!

XII 86) oder auf die schimmernden von den Flüchtlingen weggeworfenen Rüstungen (Homer Il. XIX 357—361), welche so zahlreich umherlagen, wie der Schnee auf den Ṣalmon fällt. Aber eine so stark verkürzte Vergleichung ist auch im Hebräischen schwerlich möglich. Dazu kömmt, dass der bei Sichem gelegene Berg Ṣalmon (Jdc. 9 48) sonst als besonders schneereich nicht bekannt ist. Grill u. A. fassen das Schneien im eigentlichen Sinne auf und deuten es auf einen Gewittervorgang, welcher die Niederlage der feindlichen Könige begleitet hätte. Da von einer solchen Niederlage auf dem Ṣalmon Nichts bekannt ist, so hat man weiter gemeint, Ṣalmon sei hier symbolischer Name des Hermon, welcher der Zeuge der Kämpfe in der Mose-Josua- und in der Richterzeit war. Aber für den mit Schnee bedeckten Hermon, welcher auch שִׂיר חֹלֶד »Schneeberg« hiess, und bei den Arabern *ǵebel eṯ-ṯelǰ* »Greisenberg« genannt wird, würde צַלְמוֹן, etwa = »Schwarzwald« eine sehr unpassende Benennung sein. Während der bei Sichem gelegene Berg nach seiner (dunkeln) Bewaldung (Jdc. 9 48) sehr wohl so benannt werden konnte, ist der Hermon jedenfalls jetzt ganz unbewaldet und war es vermuthlich auch im Alterthum. Ich kann nach allem diesen nur eingestehn, dass ich den Vers nicht verstehe. — 16—19 Der Dichter schildert, wie nach Besiegung der Feinde Jahve nicht die gewaltigen Bergriesen, an deren Fuss der Kampf stattgefunden hatte, zu seinem Wohnsitze erwählte, sondern vielmehr den äusserlich unscheinbaren Zion. Er hat damit das Gemälde, welches den Zug durch die Wüste und die Besitzergreifung Kanaans schildert, zu Ende geführt. **16** Dem Basansberg wird zugestanden, dass er, äusserlich betrachtet, ein Anrecht auf die Ehre gehabt habe, der Sitz Jahves zu werden. Gemeint ist wahrscheinlich der Hermon, der Grenzberg Basans im Norden (Dtn. 3 8), welcher die Besiegung des Og, Königs von Basan, mit ansah. Ein Götterberg heisst er wohl nicht nur, weil er ein hoher Berg war, vgl. 36 7, sondern wegen der auf ihm gelegenen Heiligthümer. Hermon bedeutet »heiliger Berg«. Hieronymus spricht von einem Tempel auf dem Hermon, und noch jetzt finden sich Tempelruinen auf ihm. War er somit schon der Sitz von Göttern, so hätte er beanspruchen können, dass auch Jahve seinen Sitz auf ihm aufschlage. Auch seine ragenden Gipfel konnten diesen Anspruch unterstützen, denn die Gottheit liebt die Höhe. »Der Hermon hat eigentlich drei Gipfel; der nördliche und der südliche sind ungefähr von gleicher Höhe, 2795 m. ü. M., etwa 500 Schritt von einander entfernt; der westliche c. 30 m. niedrigere ist durch ein kleines Thal getrennt und gegen 700 Schritt entfernt«. Bädeker Palästina. **17** Und doch hat Jahve diesen Berg nicht erwählt sondern den kleinen Zion. Die Frage hat den Sinn der Abwehr. Die Hermonsgipfel blicken eifersüchtig auf den Zion hin; mögen sie davon abstehn; die Wahl Jahves ist unabänderlich. — Das nur hier vorkommende רצד hat im Arabischen die Bedeutung *insidiose* oder *invidiose observavit*. Aq. εἰς τὸ ἐρίζειν, Hier. *quare contenditis*. — הָהָר ist Accusativ, abhängig von תִּרְצָדוּן. Vor הָהָר ist אֲשֶׁר zu ergänzen, und auf dies zu ergänzende Relativ bezieht sich auch יִשְׁכֹּן noch zurück. **18** Der Einzug Jahves auf den Zion. Er wird geschildert als Kriegsheld, der an der Spitze seiner reisigen Schaaren triumphirend in die eroberte Festung einzieht. Die Wagen sind die himmlischen Heer-

19 Du bist zur Höhe hinaufgestiegen, hast Gefangene geführt,
Hast Gaben unter den Menschen empfangen,
Und auch Widerspenstige sollen bei Gott Jah wohnen.

---

schaaren II Reg. 2 11. 6 17; vgl. Dtn. 33 2. Der Dual רִבֹּתַיִם bedeutet »myriadenfältig« Ges. 97 3 Anm. 1. — Die Texteslesart אַלְפֵי שְׁנְאָן würde »Tausende der Wiederholung« d. i. Tausende und aber Tausende bedeuten. Aber der Ausdruck klingt hinter רִבֹּתַיִם wie eine prosaische Glosse; שְׁנְאָן = שְׁנָיָן von שְׁנָה kömmt sonst nicht vor, und die Alten haben meistens anders gelesen. LXX *εὐθηνούντων* d. i. שְׁאֲנָן ist freilich nicht zu gebrauchen. Aq. Sym. *vociferantium* (*ἠχούντων*) d. i. שֹׁאֲנִי, was trefflich passt. Gemeint sind die in gewaltiger Aufregung befindlichen Kriegs-(Engel-)Schaaren, die ihrem triumphirenden Führer zujauchzen. Für den Ausdruck vgl. Jer. 48 45 בְּנֵי שָׁאוֹן. Die massoretische Lesart wird erst von Hier. und Targ. bezeugt. — Die Worte »der Herr ist in ihrer Mitte« geben den Grund dieses Jauchzens der Engelschaaren an. Die beiden letzten Worte סִינַי בְּקֹדֶשׁ bilden einen Ausruf. Der Zion, auf dem Jahve in Mitten seiner Myriaden vom Engel sich niederlässt, ist dadurch dem Sinai an Heiligkeit vergleichbar, auf welchem ihn nach Dtn. 33 2 ebenfalls Myriaden von Heiligen, d. i. von Engeln umgaben. Pott und im Anschluss an ihn manche Neuere wollen emendiren בָּא סִינַי בְּקֹדֶשׁ »der Herr kommt vom Sinai in das Heiligthum (auf Zion)«. Mir scheint dieser Gedanke am Schluss des Verses etwas prosaisch zu sein. Zudem ist er nicht ganz richtig; denn nicht vom Sinai aus zieht Jahve auf den Zion, sondern vom Schlachtfeld, auf dem die kananitischen Könige besiegt sind. Für den angeblichen Ausfall des א (von בָּא) darf man sich nicht auf Gen. 30 11 berufen; denn das dortige Qere בָּא גָד (Kethib בָּגָד) beruht auf einem astronomischen Aberglauben der Massoreten. — Das ב in בָּם ist (nach אֲדֹנָי) ausnahmsweise raphe geschrieben Ges. 21 1 Anm. 1. **19** Der Vers schliesst die Schilderung des Siegeszuges Jahves ab. Unter der Höhe verstehn viele Ausleger den Zion. Aber מָרוֹם mit Artikel ist sonst immer die Himmelshöhe; an sie wird auch hier zu denken sein. Über der irdischen Residenz auf dem Zion hat Jahve eine andere im Himmel, zu der er aufgefahren ist, nachdem der Sitz auf Zion gesichert war. — שָׁבִיתָ שֶׁבִי ist vielleicht eine Reminiscenz aus Jdc. 5 12. Gemeint sind die Feinde Israels, die Jahve unschädlich gemacht hat. Dagegen denkt Grill unter Vergleichung von Jes. 24 21—23 an die feindseligen Mächte in der Höhe, die Jahve ebenfalls unterworfen habe. Aber die folgenden Worte »du hast Gaben unter den Menschen empfangen u. s. w.« zeigen, dass an Gegner auf der Erde zu denken ist. Ein Gegensatz zwischen 19a und 19b ist durch Nichts angedeutet. Die Gaben sind die Huldigungsgeschenke, welche die überwundenen Feinde ihrem Besieger darbringen Dtn. 28 38. — 19c steht augenscheinlich in Beziehung zu 7c, wo z. T. dieselben Ausdrücke gebraucht sind; danach bestimmt sich auch die Erklärung in v. 19. סוֹרְרִים ist Subject, לִשְׁכֹּן vertritt das Prädikat (vgl. über diesen Gebrauch des Inf. constr. mit ל Ges. 114 2), und das Verb ist wie in v. 7 mit dem Accusativ construirt. Oben v. 7 war gesagt, dass die Widerspenstigen, d. i. die Heiden, in dürrem Lande fern von der Gnade Jahves wohnen würden. Dieser Gedanke wird hier modificirt; von Gott überwunden gehören auch sie zu denen, welche ihm huldigen, und wenn dies auch zunächst als Strafe gedacht ist, so drängt sich doch unwillkürlich der Gedanke hervor, dass dies Wohnen bei Jahve, nämlich als seine Unterthanen, auch für sie eine Wohlthat ist; vgl. über die Bedeutung des Wohnens bei Jahve zu 15 1. So schliesst dieser erste Teil mit einem messianischen Ausblick auf die Bekehrung der Heiden. Diese in jeder Weise natürliche Auffassung des Versgliedes ist bereits vom Targum und von Hier. vertreten. Sym. (*ἵνα καὶ ἐν ἀπειθοῦσι κατασκηνώσαι*) betrachtet Jahve als Subject, lässt סוֹרְרִים von לִשְׁכֹּן als Accusativ abhängig sein, will aber, wie es scheint mit dieser Übersetzung eben demselben messianischen Gedanken Ausdruck geben, vgl. Theodoret *οὐκ ἀπέβλεψάς φησιν εἰς τὴν προτέραν αὐτῶν ἀπείθειαν· ἀλλὰ καὶ ἀντιλέγοντας ὁρῶν*

20 Gepriesen sei der Herr; Tag für Tag trägt er uns;
Gott ist unsre Hülfe. Sela.
21 Gott ist uns ein Gott der Hülfserweise,
Und Jahve der Herr hat Auswege für den Tod.
22 Ja, Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde,
Den struppigen Scheitel, der in seinen Verschuldungen einhergeht.
23 Der Herr hat gesagt: »Ich will aus Basan zurückbringen,
»Will zurückbringen von den Tiefen des Meers,

ἐπέμεινας εὐεργετῶν, ἕως αὐτοὺς οἰκτήριον οἰκεῖον ἀπέφηνας. — 20—24 Von der Vergangenheit wendet sich der Blick des Sängers auf die Gegenwart. Wie Gott früher seinem Volke geholfen hat, so thut er es noch täglich. Er weiss aus Todesnoth zu retten. Er zerschmettert das Haupt des schuldbeladenen Feindes. Er führt die Gefangenen Israels zurück und lässt sie Rache nehmen an ihren Widersachern. **20** יעמס לנו übersetzen LXX *κατευοδώσει ἡμῖν*. Sie verstanden das Wort vom Auferlegen einer Last von Wohlthaten, wie alternativ auch das Targum deutet *addens nobis praecepta super praecepta*. Aber ein solches Oxymoron erscheint hier gezwungen. Aq. Sym. Hier. und das Targum an erster Stelle haben *portabit nos*, was einen natürlichen und in den Zusammenhang passenden Sinn ergiebt. ל zur Einführung des Objects (Ges. 117 1 Anm. 8) kann in einem späten Psalm nicht auffallen. Der Dichter will dasselbe sagen wie Deuterojesaias, wenn er Israel anredet הַמְעֻסִּים מִנִּי בֶטֶן »die ihr von Mutterleibe an (von Gott) getragen werdet« Jes. 46 3. **21** הָאֵל wird nachdrucksvoll wieder aufgenommen; daher empfiehlt es sich nicht, mit Giesebrecht לָנוּ הוּא zu emendiren. — למושעות eigentlich: »zu Hülfserweisungen« d. h. ein Gott, der uns dazu dient, uns vielfache Hülfe zu gewähren. — Das zweite Glied besagt, dass Gott auch in der höchsten Gefahr, auch dann wenn der Tod droht, Mittel und Wege zu helfen hat. — אדני fehlt bei LXX und ist vermuthlich mit de Lag. zu streichen (*ad pellendum* יהוה *adscriptum*). **22** Der Vers bestätigt und steigert durch אַךְ die Aussage des vorhergehenden; Gott hilft den Seinen, indem er die Widersacher völlig vernichtet. Das Imperf. ימחץ sagt aus was Gott im gegebenen Falle zu thun pflegt. Der Vers ist eine Reminiscenz an Num. 24 17 (in der ursprünglichen Form קָדְקֹד für jetziges קָרְקַר vgl. Jer. 48 45), vgl. Jdc. 5 26. Hab. 3 13. 14. — Der Ausdruck »behaarter Scheitel« ist auffallend; die Ausleger finden darin ein Bild üppiger Kraft und stolzen Schmucks, daneben auch wilden Trotzes. Nach Hab. 3 13 liegt es nahe, mit Krochmal קָדְקֹד רָשָׁע zu emendiren. Aber vielleicht liegt in שְׂעָר eine Anspielung auf שֵׂעִיר d. i. die Edomiter, welche nach dem Exil wie auch schon zur Zeit der Eroberung Jerusalems zu den erbittertsten Feinden der Gemeinde gehörten, vgl. Ob. 3 ff. — מתהלך bezeichnet das übermüthige Einherstolziren. Es ist Attribut zu קדקד י, vgl. Sym. *κορυφὴν ἔντριχον ἀναστρεφομένην ἐν ταῖς πλημμελείαις αὐτῆς*. Der Scheitel steht dabei metonymisch für den Frevler selbst. Will man mit LXX Hier. Luther erklären *κορυφὴν τριχὸς διαπορευομένων κτλ.*, so muss man שְׂעַר vocalisiren, vgl. Ges. 128 1 Anm. a. **23** f. Für die Gewissheit der Rettung beruft der Sänger sich weiter auf ein Gotteswort, welches Rückkehr der zerstreuten Israeliten und blutige Rache an den Feinden verbürgt. In v. 23 ist streitig, wer als Object zu אָשִׁיב zu denken ist. Ein Teil der Ausleger denkt an die dem göttlichen Strafgericht entflohenen Feinde, welche Gott aufspürt und zurückbringt, damit Israel auch an ihnen Rache vollziehe; Basan und die Tiefen des Meeres gelten dann als Zufluchtsort der Flüchtlinge. Man beruft sich für diese Auffassung auf Am. 9 2 ff., wo Jahve droht, er wolle die Israeliten, die sich seinem Strafgericht zu entziehn suchen würden, in der Hölle und im Himmel, auf dem Gipfel des Karmel und dem Abgrund des Meeres aufspüren. Aber gegen diese Auffassung bemerkt Olshausen mit Recht, es sei kein Grund vorhanden, die entflohenen (heidnischen) Feinde der Israeliten

24 »Damit du deinen Fuss im Blute † badest*,
»Die Zunge deiner Hunde von den Feinden ihr Teil habe« (?).
25 Man sieht deine Züge, o Gott,
Die Züge meines Gottes, meines Königs, im Heiligthum.
26 Voran gehn Sänger, darnach Saitenspieler
In Mitten paukenschlagender Jungfrauen.
27 »In Versammlungen preiset Gott,
»Den Herrn, ihr vom Born Israels«.

---

erst nach dem heiligen Lande zurückzuführen, um sie dort zu bestrafen. Auch wird nacktes »zurückführen« sonst immer von den Israeliten gesagt, welche Jahve in die Heimath zurückbringt. An sie wird daher auch hier zu denken sein. Die Israeliten betrachtet bereits das Targum als Object zu אשיב. Zur Zeit des Sängers waren Israeliten zerstreut im Osten und im Westen. Gott will sein Volk wieder sammeln, damit es vereint Rache an den Feinden nehme. Weswegen der Sänger Basan neben den Tiefen des Meeres als Aufenthaltsort der jetzt zerstreuten Israeliten nennt, bleibt freilich ungewiss. Bei מצלת ים hat de Lag. an Babylonien gedacht, vgl. Jes. 44 27. 21 1; für מִבָּשָׁן aber מִכִּבְשַׁן אֵשׁ »aus dem Feuerofen« lesen und letzteres auf Ägypten deuten wollen, vgl. 21 10. Dan. 3 6. 11. Bereits Bar Hebraeus bezieht die Übersetzung des Syrers מן בית שנא »aus den Zähnen« auf die Leiden des Volkes in Ägypten. Der Vorschlag ist beachtenswerth, zumal die Emendation graphisch sehr einfach ist. Jedoch bleibt fraglich, ob nicht die Texteslesart sich aus den uns unbekannten Zeitverhältnissen des Dichters erklärt. **24** Angeredet ist Israel. — Die Texteslesart תִּמְחַץ sucht Sym. zu deuten *ὅπως συγκατεάξῃ ὁ ποὺς σου μετὰ αἵματος*, d. h. damit dein Fuss (die Feinde) zerschmettert, so dass Blut dabei spritzt. Jedoch wäre der Ausdruck sehr gezwungen, wenn auch מחץ im Arabischen bedeutet: den Boden mit dem Fusse stampfen. LXX Syr. *βαφῇ*, Targ. ימשׁון (Lev. 14 51 für hebr. טָבַל), Hier. *calcet* führen auf die von den meisten Neueren angenommene Lesart תִּרְחַץ, vgl. 58 11. Der jetzige Text ist durch ימחץ v. 22 entstanden. — Das zweite Versglied ist ebenfalls abhängig von לְמַעַן. Der allgemeine Sinn wird sein, dass die Hunde das Blut der Feinde lecken sollen, vgl. die Umschreibung des Sym. *καὶ λάψῃ ἡ γλῶσσα τῶν κυνῶν σου ἀπὸ ἑκάστου τῶν ἐχθρῶν σου*. Er ergänzte das Verb *λάψῃ* und fasste מִנֵּהוּ im distributiven Sinne. Beides ist unmöglich. Nach Simonis fassen Neuere מִנֵּהוּ als Substantiv מֵן »Teil« mit dem Suffix: »damit die Zunge deiner Hunde an den Feinden ihr Teil habe«, vgl. 63 11. Jedoch kömmt ein Substantiv מֵן in der Bedeutung »Teil« sonst nicht vor. Olshausen will מְנָתוֹ, oder, da לָשׁוֹן häufiger Feminin ist, מְנָתָהּ emendiren. **25—28** Es ist hier von Zügen Gottes (v. 25) die Rede, bei denen Sänger und Harfenspieler auftreten (v. 26), bei denen die Israeliten Gott preisen sollen (v. 27) und bei denen endlich Vertreter mehrer Stämme erscheinen (v. 28). Hiernach kann es sich nur um eine feierliche Procession handeln, die der Sänger beschreibt. Zweifelhaft ist, ob dieselbe in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft stattfindet. Die Aufforderung v. 27 und die Beschreibung v. 28 sowie die sich anschliessende Bitte v. 29 sprechen für die Gegenwart. Es ist die Procession, für welche eben unser Psalm gedichtet ist, deren Veranlassung sich aber nicht mehr nachweisen lässt. **25** Das Subject zu רָאוּ ist wohl das unbestimmte »man«. LXX (*ἐθεωρήθησαν*) lasen das Pual רֻאוּ, vgl. Ges. 14 1 Anm. 2. Das Perfect steht, wie in dem folgenden Verse, nach Ges. 106 2. — »Züge Gottes« scheint die Procession genannt zu werden, weil sie zu Gottes Ehren stattfindet. — בַּקֹּדֶשׁ verbinden LXX (*τοῦ βασιλέως μου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ*) mit מַלְכִּי; ebenso Sym., jedoch so dass er es als adjectivische Näherbestimmung auffasst (*τοῦ βασιλέως τοῦ ἁγίου*), vgl. 77 14. Wahrscheinlich aber bezeichnet בקדש den Ort, an welchem die Procession stattfand, nämlich den Tempel. **26** LXX Syr. lasen unrichtig *ἄρχοντες* = שָׂרִים. Sym. Hier. Targ. wie Massora. **27** Die

28 Da ist Benjamin klein . . . . . .
Die Fürsten Judas, ihre †lärmende Schaar*,
Die Fürsten Sebulons, die Fürsten Naphtalis.
29 †Entbiete, o Gott*, deine Macht;
Zeige dich mächtig, o Gott, der du für uns gewirkt hast.
30 Um deines heiligen Palastes über Jerusalem willen
Mögen Könige dir Geschenk darbringen.

---

meisten Ausleger sehn diesen Vers wohl mit Recht als ein Stück des bei der Procession gesungenen Liedes an. — ממקור ישׂראל erklärt sich nach Jes. 48 1. 51 1. **28** Nur vier Stämme nehmen an der Procession Teil. Die Erwähnung Judas ist selbstverständlich, das Fehlen Ephraims sehr auffällig. Sebulon und Naphtali werden auch in dem vom Dichter mehrfach nachgebildeten Liede der Debora neben einander genannt (Jdc. 5 18); aber warum erwähnt er von allen nördlichen Stämmen sie allein? Der Grund kann wohl nur der sein, dass die genannten vier Stämme zur Zeit des Dichters das gesamte Volk repräsentirten. Benjamin und Juda bezeichnen Judaea. Auf dem Stammgebiet des ersteren lag nach Dtn. 33 12. Jos. 18 16 f. das Heiligthum. Sebulon und Naphtali aber ist Galilaea, vgl. Jes. 8 23 f. Mt. 4 13 f. Das zwischen den nördlichen und südlichen Repräsentanten des Volkes gelegene Gebiet Ephraims hatten zur Zeit des Dichters die verhassten Samaritaner inne. — Klein heisst Benjamin wegen der geringen Zahl seiner Mannschaft I Sam. 9 21. Richtig Targ. זעיר בשבטיא. — רֹדֵם übersetzt Aq. *ἐπικρατῶν αὐτῶν*, Theod. *παιδευτὴς αὐτῶν*, Hier. *continens eos*, und das Targum deutet dies auf Israels ersten König, welcher dem Stamme Benjamin angehörte. רֹדֵם steht dann für רֹדֵיהֶם, vgl. הַמַּעֲלֵם Jes. 63 11. Aber die Erwähnung des Königthumes Sauls würde hier sehr auffallend sein; auch ist die Form רֹדֵם von רָדָה nicht frei von Bedenken, und dies Verbum, welches eigentlich »niedertreten, unterwerfen« bedeutet, wäre eine nicht sehr passende Bezeichnung für die Herrschaft eines Königs von Israel. LXX (*ἐν ἐκστάσει*) und Syr. führen das Wort auf die Wurzel רָדַם zurück, vgl. תַּרְדֵּמָה. Die Erwähnung ekstatischer Festesfreude würde in den Zusammenhang und zum Parallelgliede sehr gut passen; aber das Wort bedeutet im Hebräischen nur: im tiefen Schlaf liegen oder betäubt sein; auch wäre das Nifal נִרְדָּם oder nach späthebräischem Sprachgebrauch רָדוּם nothwendig. Daher hat die Vermuthung, dass der Text corrumpirt ist, Wahrscheinlichkeit für sich. Grill und andere lesen עֵדֵם wie v. 26; aber würde der Dichter dann nicht auch gesagt haben, wer nachgefolgt sei? — Die Fürsten Judas sind wohl die Ältesten (Jes. 3 14) und Vertreter der einzelnen Ortschaften, welche als deren Repräsentanten an der Procession teilnehmen. — רגמתם ist Apposition zu שׂרי יהודה. Das Wort kann aber so wie es überliefert ist nicht eine Menschenschaar bedeuten sondern nur einen Steinhaufen. Augenscheinlich ist mit Hupfeld zu lesen רִגְשָׁתָם, vgl. 64 3. 55 15. מ und ש konnten in der alten Schrift sehr leicht verwechselt werden. **29—32** An die Schilderung der feierlichen Procession schliesst sich die Bitte, Gott wolle seine Macht, die er früher erwiesen, auch jetzt für sein Volk bethätigen. Die bezwungenen Völker sollen Huldigungsgaben nach Jerusalem bringen. **29** Nach dem überlieferten Text enthält das erste Glied eine Aussage: »dein Gott (o Israel) hat deine Macht entboten«; im zweiten Gliede folgt dann die Bitte: »sei stark, o Gott« u. s. w. Aber sämtliche alten Versionen (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.) haben gelesen צַוֵּה אֱלֹהִים, was weit besser zum Parallelismus passt. Der Fehler eines Schreibers אלהיך statt אלהים zog die Punctation צִוָּה als Perfect nach sich. — עוּזָּה ist Imperativ von עזז mit ה paragogicum für עֻזָּה. Der Ton liegt auf der letzten Silbe vor folgendem Guttural Ges. 67 Anm. 12. LXX Sym. Syr. Hier. (*conforta, deus, hoc quod operatus es nobis*) fassen das Verb transitiv auf; aber diese Bedeutung ist nicht belegbar. Mit dem Targum איתעשׁן »zeige dich stark« ist daher die intransitive Bedeutung festzuhalten. — זו

31 Bedräue das Thier des Schilfes,
Die Schaar der Starken samt den Völkerkälbern
. . . . . .
†Zerstreue* die Völker, die Kriege lieben.
32 Es kommen . . . . . aus Ägypten,
Kusch lässt seine Hände zu Gott eilen.

---

ezieht sich auf אלהים. Dass עָזַּז, das poetische Wort für עָזָּה, ebenso gut wie letzteres (z. B. 2 32) ohne Object stehn kann, ist nach Jes. 43 13 nicht zu bezweifeln. Der Sänger beruft ch für seine Bitte darauf, dass Gott auch früher für Israel gewirkt hat, vgl. Jes. 26 12. O מהיכלך (LXX Hier. Syr. *de templo tuo*) erklärt Cheyne so, dass »Tempel« hier von dem eiligen Platz zu verstehn wäre, im Unterschiede zu dem Allerheiligsten, wo Jahve enau genommen wohnte. Es sei vorausgesetzt, dass die Könige den »heiligen Platz« rreicht hätten und dort, wie ein Psalmist, ihre Hände zu Gottes heiligem Sitz (דְּבִיר 28 2) rhöben und ihre Gaben darbrächten. Aber in den הֵיכָל, welcher überall der vor dem llerheiligsten befindliche Grossraum des Tempels oder aber der ganze Tempel ist, urften die Könige nicht kommen. Sym. übersetzt *διὰ τὸν ναόν σου τὸν ἐπάνω τῆς ερουσαλήμ*. Hiergegen macht Olshausen geltend, dass diese Erklärung dem Tempel ott gegenüber eine Bedeutung gebe, die nicht zugestanden werden könne. Allein grade er Tempel war für das spätere Judenthum von der allergrössten Bedeutung, vgl. 122 9. 1 Um diesen Erfolg herbeizuführen soll Jahve die bisher noch widerspenstigen Völker urch sein blosses Wort bändigen. — Das Thier des Schilfes ist symbolische Beeichnung Ägyptens; entweder ist es das Krokodil, vgl. 74 14 לִוְיָתָן, oder das Nilpferd ob. 40 21. — Die Schaar der Starken d. i. Stiere (vgl. 22 13) ist Bezeichnung heidischer Könige. — Die »Völkerkälber« bedeuten, wenn die Lesart richtig ist, die den tieren (Fürsten) wie Kälber folgenden Völker, vgl. Jer. 46 20. 21. Sehr ansprechend ist ie Conjectur von Matthes bei Cheyne בַּעֲלֵי עֲשִׁירִים »Völkerfürsten« (vgl. Jes. 16 8) als erläuternde Apposition zu אבירים. — Die Bedeutung der Worte מתרפס ברצי כסף lässt sich icht mehr erkennen und aller Wahrscheinlichkeit nach sind sie corrumpirt. Die meisten tusleger erblicken in מתרפס ein weiteres Object zu גְּעַר; man übersetzt: »den, welcher uf Silberstücken tritt« als Bezeichnung übermüthiger Reicher; oder: »die sich dir iederwerfen mit Silberstücken«, nämlich huldigend; oder »Volk, das sich um Geld zu Unrechten verdingt«. Andere beziehn das Particip auf Gott: »niedertretend mit Silberchlossen«, womit gesagt sein soll, Gott möge die Feinde mit silberweis glänzenden Kieseln des Hagels in einer Theophanie zu Boden schmettern. Von den zahlreichen Conjecturen sei die von Pott erwähnt הִתְרַפֵּס בָּרְצֵי כָזָב *conculca, qui dolis oblectantur*. Aber chwerlich konnte התרפס »geschäftig mit den Füssen stampfen« oder auch *λακτίζειν* (vgl. Sym.) von Gott ausgesagt werden. Hier. übersetzt (*populorum*) *calcitrantium contra rotas rgenteas*, worin die Räder (רְצִי Läufer) aus Aq. (*ἐν τροχοῖς ἀργυρίου*) entnommen sind. Ganz abweichend haben LXX gelesen: *τοῦ μὴ ἀποκλεισθῆναι τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ* d. i. בְּהִסָּגֵר צְרוּפֵי־כָסֶף. Unter den auf Silber Geläuterten (vgl. für den Ausdruck Jes. 1164) sind die Israeliten zu verstehn, welche durch das Läuterungsfeuer der Trübsal indurchgegangen sind. Auch Sym. hat freilich מִתְרַפֵּס vorgefunden, aber mit LXX צְרוּפֵי־כָסֶף gelesen. Er übersetzt frei erläuternd: *τοῖς διαλακτίζουσι τοὺς εὐδοκήτους ὡς δοκιμὴν ἀργυρίου*. Auch das Targum weiss Nichts von »Silberstücken« und spricht vom Gesetz, las mehr geläutert ist, als Silber (דזקיקא מן סיגא). Hieraus dürfte sich ergeben, dass in ברצי des jetzigen Textes der Fehler liegt. Ein Wort רֵץ kommt sonst im Hebräischen nicht vor, und von der Bedeutung »Stücken« weiss die gesamte alte Tradition Nichts. — Im letzten Versgliede würde das Perfect בִּזַּר als ein perfectum propheticum anzusehn sein; viel einfacher liest man mit den alten Übersetzern (LXX Syr. Hier.; das Targ. ist

33 Ihr Reiche der Erde, singet Gott,
Besingt den Herrn, Sela,
34 Ihm, der einherfährt im uralten Himmel der Himmel,
Hört, er lässt mit seiner Stimme erschallen eine mächtige Stimme.
35 Gebt Gott die Macht;
Über Israel waltet seine Majestät,
Und seine Macht in den Wolken.
36 Furchtbar ist Gott von †seinem* Heiligthum aus;
Israels Gott, er verleiht dem Volke Macht und Stärke.
Gepriesen sei Gott.

---

zweifelhaft) den Imperativ בַּזֵּר. Das Verbum ist eine Mischform aus dem echthebräische[n] פִּזֵּר und aramäischen בַּדַּר. — Zum Relativsatz vgl. Ges. 155 2 b. **32** Über die Form [illegible] vgl. Ges. 75 Anm. 4. Aq. (*οἴσουσι*), Hier. (*offerant*) haben die Form für ein Hifil gehalten und nach der Erklärung Raschi's (יביאו) ist auch im Targum nicht יֵיתוּן (*venient*) sondern יֵיתוּן (*afferent*) auszusprechen. — Die Bedeutung des *ἅπαξ λεγ.* חשמנים ist ungewiss; LXX Syr. übersetzen *πρέσβεις*; Sym. *ἐκφανέντες*, Aq. Hier. *velociter*, wonach Pont, Cheyne [illegible] lesen wollen. Die drei Buchstaben נים könnten eine Dittographie des folgenden Wortes sein. Neuere leiten das Wort von einer Wurzel חשם »fett sein« ab, und verstehn unter den Fetten die Vornehmen. — Im zweiten Gliede steht das Maskulin-Suffix in ידיו neben der Femininform תָּרִיץ ähnlich wie Jer. 8 5. Andere nehmen an, dass כוש absolut voran gestellt und ידיו Subject zu תריץ ist (Ges. 145 4): »Kusch — eilig bringen seine Hände zu Gott«, nämlich »Gaben«. Das Verbum ist etwas auffallend, weswegen Hitzig תָּרִים vorschlägt. Jedoch wäre die Corruption des ם in ץ schwer zu erklären. Die meisten Ausleger denken an Gaben, welche die Äthiopier darbringen werden; dagegen Sym. *Αἰθιοπὰ σπευσάτω διδοῦσα χεῖρα τῷ θεῷ*, und danach Hier. *Aethiopia festinet dare manus deo*. Übrigens scheint dem Dichter Jes. 45 14 vorgeschwebt zu haben. **33—36** Der Psalm schliesst mit einer Aufforderung an die Heiden, mit Israel in den Preis Gottes einzustimmen. **34** LXX (jedoch nicht Cod. Sinait u. A.) haben am Anfang des Verses *ψάλατε τῷ θεῷ* = זַמְּרוּ לֵאלֹהִים, so dass sich לָרֹכֵב als Apposition an לאלהים anschliesst. Bei dem überlieferten Text greift לרכב über den Accusativ אדני zurück auf לאלהים in v. 33. Wegen der grossen Ähnlichkeit von v. 33. 34 mit v. 5 hat man, vielleicht mit Recht, vermuthet, dass סֶלָה aus סֹלּוּ corrumpirt ist. Die Änderung war dann eine absichtliche, da der Ausdruck »bahnen« nicht mehr zu passen schien, wo Gott im Himmel einherfährt. — Die Himmel der Himmel sind die höchsten Räume des Himmels Dtn. 10 14 I Reg. 8 27. — Die Himmel sind uralt wie die Berge Dtn. 33 15. — קול עז betrachten LXX Hier. und Neuere als Object zu יִתֵּן, Andere als Apposition zu בקולו. **35** Die Ausdrücke sind, wie bereits v. 34, aus Dtn. 33 26 entlehnt. עַל ist »über« im Sinne des Schutzes. Er ist Israels Beschirmer und zugleich der im Himmel thronende allmächtige Herr der Welt. **36** Das Suffix in ממקדשיך geht, wenn richtig, auf Israel, vgl. Am. 7 9. Wäre Gott angeredet, so dürfte אַתָּה nicht fehlen, vgl. Jes. 45 15. LXX und Hier. drücken das Suffix der dritten Person aus. מִן besagt, dass Gott von da aus wirkt. Der Plural bezeichnet nicht das himmlische und irdische Heiligthum, sondern ist ein Plural der Ausdehnung Ges. 124 1. Sym. Hier. Syr. Targ. geben ihn durch den Singular wieder, und diesen haben auch mehrere hebr. Handschriften.

69

Aus tiefster Noth ruft der Sänger Gott um Hülfe gegen seine zahllosen Feinde an 2—5. Nicht Sünden sondern der Eifer für Gottes Haus haben ihm seine Leiden zugezogen 6—13. Darum bittet er um gnädige Errettung 14—19. Unter nochmaligen

69

Gebet um Rettung aus Todesgefahr.

[1] Dem Vorspieler, nach Lilien, von David.
[2] Hilf mir, Gott,
Denn das Wasser geht bis an die Seele.
[3] Ich versinke in tiefen Schlamm ohne Halt,
In Wassertiefen bin ich gerathen, und eine Fluth überströmt mich.
[4] Ich habe mich müde geschrien, meine Kehle ist heiser,
Meine Augen verschmachten, harrend auf meinen Gott.
[5] Mehr als die Haare meines Hauptes sind derer, die mich ohne Anlass hassen;
Zahlreicher †als meine Knochen* sind die mich grundlos befehden;
Was ich nicht geraubt hatte gab ich da zurück.

Darlegung seines schweren Leides wünscht er Gottes Rache auf seine Feinde herab 0—29. Er selbst aber ist mitten im Leiden seiner Errettung gewiss und dankt Gott chon jetzt für dieselbe 30—34. Alle Welt soll in dies Danklied für Zions und Judas Erlösung einstimmen 35—37.

Der Schluss des Psalms zeigt deutlich, dass es sich nicht um die Rettung eines Einzelnen handelt, sondern um die Noth des Vaterlandes. Die Städte Judas sind verwüstet, und es ist von gefesselten und erschlagenen Israeliten die Rede v. 34. 27. Diese Verfolgungen werden deutlich als Religionsverfolgungen bezeichnet v. 8. 10. Ein Teil der Volksgenossen steht auf Seiten der Feinde v. 9, aber die Sache, die der Sänger vertritt, ist die Hoffnung aller Frommen v. 7. Der durchgängige Gebrauch des »Ich« ist wie z. B. Ps. 51 aus einer Personification der Gemeinde zu erklären. Auf Grund dieser Indicien hat Theod. v. Mops. den Psalm auf die Verfolgungen der treuen Israeliten durch Antiochus Epiphanes gedeutet; das Targum spricht zu v. 3. 14 von einer Rotte von Gottlosen und einem gottlosen König, und in neuerer Zeit ist Olsh. für diese Datirung eingetreten. Meiner Ansicht nach erklären sich die oben zusammengestellten Züge aus keiner Zeit so gut wie aus der genannten. Gegen die Zeit des Exils spricht der Umstand, dass der Bestand des Tempels v. 10 vorausgesetzt ist. Hitzig glaubte Jeremias als Verfasser zu erkennen; seine Versenkung in eine wasserlose Cisterne (Jer. 38 6) habe den Psalm veranlasst. Allein die Ausdrücke v. 3. 15. 16 können nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden; denn in einer Cisterne, besonders in einer solchen, die kein Wasser sondern nur Schlamm enthält, ist eine Fluth (שִׁבֹּלֶת) nicht möglich. Der Dichter hat die Schriften des Jeremias gekannt, wodurch ihm vielleicht einzelne significante Ausdrücke zugeflossen sind. Noch deutlicher sind Anspielungen an Ps. 22, s. zu v. 33.

2. 3 Der Sänger kommt sich vor wie ein Ertrinkender. Das Bild ist häufig bei Propheten (Jes. 8 8) und Dichtern, vgl. 18 17. 40 3. 88 7. Thr. 3 54. — In 3a ist die Vorstellung die, dass der Sänger in einen Morast gerathen ist, wo ihm der Boden unter den Füssen schwindet. מָעָמָד ist ein Abstractum; eigentlich »das Festgestelltsein«. Gut Hier. *et non possum consistere.* In 3b ist das Bild etwas abgewandelt; hier handelt es sich um fliessendes Wasser. **4** In dieser Noth hat der Sänger sich heiser geschrien nach Hülfe. נָחַר neben נָחַר (Ges. 67 Anm. 5) von חרר; LXX ἐβραγχίασεν d. i. sie ist heiser geworden, buchstäblicher Aq. ἐξηράνθη, Hier. *exasperatum est.* — מְיֻחָל ist Zustandsadjectiv zu יחל (vgl. Ges. 118 5), nicht zu dem Suffix in לְאֱלֹהָי; richtig Aq. Sym. Hier. *expectantes* LXX (ἀπὸ τοῦ ἐλπίζειν με) Targ. sprachen מְיַחֲלִין aus. **5** Der Text (מצמיתי) bedeutet: »meine Vertilger«, vgl. Thr. 3 53. Der Syrer liest statt dessen מַצְמִיתַי, eine glückliche Conjectur, die durch den Parallelismus bestätigt wird. Dass die grosse Anzahl der menschlichen

6 Gott du, du kennst meine Thorheit,
Und meine Verschuldungen sind dir nicht verborgen;
7 Lass in mir nicht zu Schanden werden die auf dich harren, Herr Jah
[Zebaot
Lass in mir nicht beschämt werden die dich suchen, Gott Israels.
8 Denn um deinetwillen trage ich Schmach,
Bedeckt Scham mein Angesicht.
9 Ich bin meinen Brüdern entfremdet worden
Und unbekannt meiner Mutter Söhnen,
10 Denn der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt,
Und die Schmähungen derer, die dich schmähn, sind auf mich gefallen.
11 Ich weinte, unter Fasten [weinte] meine Seele,
Und es wurden mir Schmähungen daraus.

Knochen als Bild für eine hohe Zahl gebraucht werden konnte, zeigt Job. 4 14 עַצְמוֹתַי :
Der Vorschlag אויבי als erklärende Glosse zu מצמיתי zu streichen empfiehlt sich nicl
weil das Versglied dadurch zu kurz wird. — Über den adverbialen Accus. שָׁקָּר bei d
Particip אֹיְבַי vgl. Ges. 131 2 e Anm. 5. — Das letzte Glied wird meistens erklärt: »w
ich nicht geraubt habe muss ich doch zurückgeben«. Aber diese Bedeutung des א i
nicht zu belegen. Das Glied soll vermuthlich den Ausdruck שִׁבְתָּם erläutern und i
wie Jer. 15 10 bildlich zu verstehn. אָ אָשִׁיב übersetzen die Alten durch das Präteritu
LXX *ἃ οὐχ ἥρπασα τότε ἀπετίννυον*, Aq. Hier. *quae non rapueram tunc reddebam.* Dam
als die unverdiente Feindschaft den Sänger traf, galt von ihm das Sprichwort, dass
zurückgeben musste, was er nicht geraubt hatte. Über אָ mit dem Imperfect v
Ges. 107 1 Anm. 1. Die Conjectur אָז für אָ würde auf das »ich« einen ungerechtfertigt
Nachdruck legen. **6** Der Sänger, d. i. Israel, behauptet nicht, dass es überhaupt kei
Sünde begangen habe; aber diese Sünden sind nur Gott bekannt und sind nicht dera
dass sie den Feind zu seinem grausamen Verhalten berechtigen würden. Es ist dersel
Gedankengang wie 51 6. Der Ausdruck אִוֶּלֶת deutet an, dass es sich um Sünden geringer
Grades handelt, vgl. Sym. *τὴν ἀπειρίαν μου*, und אָשָׁם *Schuld* ist auch ohne Sünde mögli
— לְ vor אולתי zur Einführung des Objects nach Ges. 117 1 Anm. 8. **7** Wegen dieser r
lativen Schuldlosigkeit darf der Sänger hoffen, dass er den Feinden nicht unt
liegen wird. Er fügt sofort noch ein weiteres Motiv für die Erhörung seiner Bit
hinzu. Die Frommen würden in ihrem Vertrauen auf den gerechten Gott getäusc
werden, wenn die rohe Gewalt über den Sänger triumphiren sollte; seine Sache ist d
aller Frommen. **8** Ein drittes Motiv für die Erhörung. Die Leiden, unter denen d
Sänger seufzt, haben ihn um Gottes willen getroffen; d. h. er wird angefeindet, weil
nicht von seinem Gott abfallen will. Es handelt sich also wie 44 14 ff. um eine Religion
verfolgung. — Zu 8b, worin עלי noch fortwirkt, vgl. 44 16. **9** Die nächsten Angehörig
haben sich von dem Sänger getrennt, und zwar, wie v. 10 hinzufügt, weil er für Gott
Sache geeifert hat. Theod. v. Mops. denkt wohl mit Recht an die zum Heidenthum a
gefallenen Israeliten. **10** Das Haus Gottes ist der Tempel. Sehr gut erläutert Theod
den Vers folgendermassen: *Θεωρῶν γάρ σου τὸν οἶκον οὕτως ἐνυβριζόμενον καὶ βωμὸν μ
ἐν αὐτῷ στάντα ἐπὶ τῷ τοῦ Διὸς ὀνόματι, θυσίας δὲ ἐπιτελουμένας εἰς θεραπείαν τῶν εἰδώλω
ζήλῳ καὶ ὀργῇ ληφθεὶς καὶ οὐδὲ ὁρᾷν ἐνέγκων, ἀνεχώρησα. Μάλιστα δὲ ἁρμόττον τοῦ
Ματταθίᾳ, ὃς καὶ ἀνεῖλε τον ἐπιτάττοντα σὺν τῷ θύοντι* I Makk. 2 24 f. — Die Schmähung
und Lästerungen, welche die Gegner gegen Gott ausstossen, fühlt der Sänger so, als
sie ihn selbst getroffen hätten, denn die Ehre seines Herrn ist seine eigne Ehr
11 f. Durch Weinen und Fasten hat der Sänger versucht, Gott zum Einschreiten zu b

12 Einen Sack zog ich an als Trauergewand,
Und ich ward ihnen zum Spottlied.
13 Es reden von mir die im Thore sitzen,
Und das Harfenspiel der Zecher.
14 Ich aber — mein Gebet kömmt zu dir, Jahve, zur wohlgefälligen Zeit:
Gott, in deiner grossen Huld erhöre mich;
In der Treue deines Heiles errette mich
15 Aus dem Schlamm, dass ich nicht versinke;
Lass mich errettet werden von meinen Hassern und aus den Wassertiefen.
16 Lass mich die Wasserfluth nicht überströmen,
Und die Tiefe mich nicht verschlingen,
Und lass den Brunnen seinen Mund über mir nicht verschliessen.
17 Erhöre mich, Jahve, denn deine Gnade ist gütig,
Nach der Grösse deines Erbarmens wende dich zu mir,
18 Und verbirg dein Antlitz nicht vor deinem Knecht,
Denn mir ist angst; erhöre mich eilends.
19 Tritt meiner Seele nahe, erlöse sie;
Um meiner Feinde willen befreie mich.

---

wegen. Aber auch dies forderte nur neuen Spott und Hohn der Gegner heraus, weil Jahve wegen seiner Unthätigkeit ohnmächtig erschien. — Bei der in der Übersetzung beibehaltenen Texteslesart muss entweder נפשי als zweites Subject zu ואבכה genommen werden nach Ges. 144 4, oder als Zustandssatz: »indem meine Seele sich im Fasten befand« nach Ges. 156 2. Gegen letzteres spricht, dass »schwerlich ein Hebräer jemals gesagt hat: meine Seele ist im Fasten«. Dagegen kommt das Weinen der Seele vor Jer. 13 17 Immerhin ist der Ausdruck etwas befremdlich. Aq. Sym. Hier. (*et flevi in ieiunio animam meam*) betrachten daher נַפְשִׁי als zweites Object zu אבכה, das sie als Piel aussprachen, was jedoch wenig befriedigt. LXX im Cod. Vat. haben *καὶ συνέκαμψα*, und so Syr. מככת *humiliavi*. Danach wollen Michaelis und de Lag. וָאֲמַכֶּה lesen von מכה = מוך. Jedoch kömmt dies Verbum im Hebräischen nicht vor. Olshausens Vorschlag, nach 35 13 וָאֲעַנֶּה zu lesen darf sich jedenfalls nicht auf LXX berufen, da jenes griechische Wort nie für עִנָּה vorkömmt. Zudem lesen die meisten griechischen Codd. und entsprechend die Lateiner *καὶ συνεκάλυψα* = וָאֲכַסֶּה; aber freilich möchte der Satz »ich hüllte meine Seele in Fasten ein« trotz 12a ein zu kühner Ausdruck sein. **13** Am Thor versammelte man sich um Neuigkeiten zu hören und zu erzählen. Dort giebt man seiner Schadenfreude über das Unglück des Sängers Ausdruck, vgl. Thr. 3 14. — Für 13b ist per zeugma aus ישיחו בי ein Wort wie: »von mir singt« zu entnehmen; נגינות ist also Subject. Der Sänger und sein Unglück wird in Spottliedern bei Weingelagen besungen. **14** וַאֲנִי ist absolut vorangestellt und wird durch das Suffix in תפלתי aufgenommen. Durch die nachdrucksvolle Stellung tritt das »ich« in Gegensatz zu den Spöttern. — עת רצון ist gegen die alten Übersetzer, welche es als selbständigen Satz auffassen (Hier. *tempus reconciliationis est*), als Accus. temp. zu betrachten. Es ist die Zeit, in welcher Gott die Gebete gnädig aufnimmt Jes. 49 8. 58 5. 61 2. Wann eine solche Zeit des Wohlgefallens stattfindet erläutert ein Epitomator Theodor's folgendermassen: »ich bin überzeugt, dass ein aus geängsteter Seele zur Zeit der Noth dargebrachtes Gebet dir wohlgefällig ist«; vgl. 51 19. — Die von der Accentuation und Versabteilung etwas abweichende Verbindung der einzelnen Glieder in v. 14. **15** stützt sich auf den Vorgang des Syrers. Sie wird gerechtfertigt durch die so gewonnene viel gleichmässigere Gliederung. **15** משנאי ו scheint erläuternde Glosse zu dem Folgenden zu sein; das Glied ist zu lang. **16** Das dritte Glied besagt dasselbe wie

20 Du, du kennst meine Schmach und Scham und Schande,
Dir gegenwärtig sind alle meine Bedränger.
21 Die Schmach bricht mir mein Herz und ich verzweifle,
Ich hoffte auf †einen, der Mitleid zeigte*, doch da war keiner,
Und auf Tröster, aber ich fand sie nicht.
22 Man gab mir Galle als meine Speise,
Und bei meinem Durst tränkte man mich mit Essig.
23 Mög' ihr Tisch vor ihnen zum Netze werden,
Und den Sicheren zur Schlinge.
24 Mögen ihre Augen sich verfinstern, dass sie nicht sehn,
Und ihre Hüften lass beständig wanken.
25 Giess' deinen Grimm über sie aus,
Und lass' deine Zornesgluth sie erreichen.
26 Mög' ihre Hürde verwüstet sein,
Und in ihren Zelten sei kein Bewohner.
27 Denn den du selbst geschlagen, verfolgen sie,
Und †mehren* den Schmerz deiner Durchbohrten.

---

deutsches: Mögen die Fluthen nicht über mir zusammenschlagen. Der Mund des Brunnens ist also nicht die obere Öffnung. **20** נגדך d. h. vor den Augen deines Geistes; du weist wie zahlreich sie sind, vgl. 51 5. **21** ואנושה hält das Targum (*et ecce ipsa, scl. anima mea, aegrotat*) für das Feminin des Adjectivs אָנוּשׁ schwer krank (וַאֲנוּשָׁה); Aq. Sym. Hier. (*et desperatus sum*) für die erste Person Imperf. eines sonst nicht vorkommenden נוּשׁ. — Statt לָנוּד haben sämtliche alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) ein Particip gelesen: *συλλουπούμενον* = לַנָּד, was durch den Parallelismus als richtig bestätigt wird, vgl. Job. 2 11. **22** Nicht genug, dass der Sänger keinen Tröster fand; man verschärfte ihm sein Leiden auch noch durch bittere Rede. Dass die Ausdrücke v. 22 bildlich zu verstehn sind und auf verletzende Reden gehn, zeigt die schlagende Parallele bei E. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotanien S. 58. 67

Jâ zêne jâ men ʿalâ ǵismi tegîm ʿuḥdûd
wasgêtenî min ǧelâmak ʿalgaman waḥdûd

»Schöner Jüngling, der du deine Waffen auf meinen Leib richtest,
Dessen Rede mir Coloquintensaft und Bitterniss zu trinken geben.«

Den Sänger dürstete nach einem Wort des Trostes; statt dessen bot man ihm bittern Spott und Hohn. — Das ב in בברותי ist Beth essentiae; לצמאי Sym. Hier. richtig *in siti mea*. **23—29** Die Leiden und Verfolgungen, die der Sänger erfahren hat, pressen ihm leidenschaftliche Verwünschungen gegen seine Feinde aus. Die Energie des Hasses, welche in diesen Versen zum Ausdruck kommt, erklärt sich wohl nur daraus, dass es sich um Religionsverfolgungen handelt. Die feindlichen Unterdrücker sind zugleich Feinde Jahves und tasten seine Ehre an. **23** Das v. 22 gebrauchte Bild von Speise und Trank zieht das vom reichbesetzten Tisch der Frevler nach sich, der ihnen zum Verderben gereichen soll. Die Verwandlung des Tisches in ein Netz erklärt Delitzsch nach Rödiger aus der noch jetzt in der Wüste üblichen Urform des Tisches: eine aufgerollte und auf den Boden hingebreitete Lederdecke (von שָׁלַח ausstrecken). — ולשלומים drückt den Gedanken aus, dass das Unglück plötzlich, während sie in üppiger Sorglosigkeit dahinleben, über sie kommen möge. Die alten Übersetzer (*in retributiones*) und danach Luther haben לְשִׁלּוּמִים ausgesprochen. **24** הַמְעַד für הַמְעַד Ges. 64 3 Anm. 3. **26** Der Ausdruck ט״ר״תם ist ein Überbleibsel aus den Lebensgewohnheiten der Nomadenzeit, wie häufig אֹהֶל für בַּיִת,

28 Füg' Schuld zu ihrer Schuld hinzu,
Und lass sie nicht kommen zu deiner Gerechtigkeit.
29 Mögen sie ausgelöscht werden aus dem Buch der Lebendigen
Und mit den Gerechten nicht eingeschrieben werden.
30 Ich aber elend und schmerzerfüllt —
Deine Hülfe, Gott, wird mich erhöhen.
31 Ich will Gottes Namen im Liede preisen,
Ich will ihn hoch ehren mit Lobgesang;
32 Das wird Jahve besser gefallen als Rinder,
Ein Farre mit Hörnern und Klauen.
33 Die Frommen sehn es, da freun sie sich,
Sie die Gott suchen; und euer Herz lebe auf,
34 Weil Jahve auf die Armen hört
Und seine Gefangenen nicht verachtet.
35 Ihn sollen Himmel und Erde loben,
Die Meere und Alles, was sich in ihnen regt.

vgl. Jer. 10 20. **27** Das Unglück, welches den Sänger getroffen hat, betrachtet er für einen Teil als göttliche Strafe. Zu diesen von Gott verhängten Leiden haben die Feinde noch weitere hinzugefügt. — Der Plural חלליך zeigt deutlich, dass der Sänger eine Mehrzahl vertritt. Der Ausdruck selbst darf nicht abgeschwächt werden; er deutet auf Blutvergiessen hin, vgl. Jes. 66 16. Jer. 25 33. Gemeint sind die Märtyrer des Glaubens. — Die Texteslesart יספרו mit אֶל würde bedeuten: »sie erzählen von dem Schmerz deiner Durchbohrten«, vgl. 27. LXX Syr. übersetzen *προσέθηκαν* = יָסְפוּ von סָפָה = יָסַף, was zum Parallelismus bedeutend besser passt. Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugen den massoretischen Text. **28** Das erste Glied spricht den Wunsch aus, dass die Schuld der Feinde fortwährend vergrössert werden möchte, nämlich durch Anrechnung aller ihrer Vergehen; für den Ausdruck vgl. 84 8. Im zweiten Gliede scheint צְדָקָה dem Parallelismus gemäss forensischen Sinn zu haben; mögen sie der Rechtfertigung, d. i. der Freisprechung durch dich nicht teilhaftig werden. **29** חַיִּים bezeichnet nach dem Parallelismus צדיקים nicht das Leben sondern die Lebenden (LXX Hier.). Gott hat ein Buch, in welchem alle Lebenden verzeichnet sind Ex. 32 32. Dan. 12 1. Das Auslöschen des Namens zeigt, dass der Betreffende nicht mehr unter den Lebenden weilt. Das Bild ist entlehnt von den Bürgerlisten Jer. 22 30. Ez. 13 9. Die Gerechten sind die, welche Anspruch darauf haben, in jenem Buche verzeichnet zu werden. **30** Im Gegensatz zu dem Schicksal der Gottlosen darf der Sänger hoffen, durch Gottes Hülfe über die Nöthe der Zeit erhöht zu werden. **31 ff.** Dafür will er Gott Danklieder singen. **32** Vgl. Ps. 50. 51. Subject zu תיטב ist wohl nicht תּוֹדָה (so Targ.), sondern der ganze Satz v. 31. — שׁוֹר ist wie Gen. 32 6 collectivisch gemeint. Die Gliederung des Verses gewinnt, wenn man פָּר gegen die Accente zu 32b zieht. מִן wirkt natürlich vor פָּר fort. מקרן deutet an, dass das Opferthier vollständig ausgewachsen ist; מזריס dass es zu den reinen Opferthieren gehört Lev. 11. **33** Der Vers scheint ein Citat aus 22 27 zu sein, wie v. 34 an 22 25 anklingt. Das erste Glied übersetzt Hier. *videntes mansueti laetabuntur*, so dass רָאוּ die Voraussetzung für ישמחו ist. In 33b ist bei "א דרשי als Prädikat יָאוּ hinzuzudenken. Der Versbau ist ähnlich wie 18 42. Der Übergang in die Anrede am Schluss des Verses hat zahlreiche Analogien. **34** Das Particip שֹׁמֵעַ bestätigen Syr. Targ.; dagegen lasen LXX Hier. שָׁמַע in Analogie mit dem folgenden בָּזָה. Dies Perfect ist ein solches der Gewissheit. Der Sänger versetzt sich im Geiste in die Zeit, in welcher Gott seine Gefangenen erlöst haben wird; und von hier aus rückwärts blickend erkennt er, dass Gott sie nicht ver-

36 Denn Gott wird Zion helfen
Und die Städte Judas auferbaun,
Dass man daselbst wohnt und es besitzt;
37 Und der Same seiner Knechte wird es ererben,
Und die seinen Namen lieben, werden darin wohnen.

71

Gebet um Errettung.

1 Bei dir, o Jahve, berge ich mich,
Lass mich nimmermehr zu Schanden werden.
2 Durch deine Gerechtigkeit errette mich und befreie mich;
Neige dein Ohr zu mir und hilf mir.
3 Sei mir ein †starker* Fels,
†Eine feste Burg*, um mir zu helfen,
Denn du bist mein Fels und meine Burg.

---

achtet hat. **35** Israels Erlösung ist für Himmel und Erde ein Anlass zum Dank. Das Bewusstsein von Israels welthistorischer Bedeutung kommt in dieser Aufforderung zum Ausdruck. **36** Wegen des Zere in וִירֵשׁוּהָ vgl. Ges. 69₂ Anm. 4.

70

Dieser Psalm ist, abgesehn von einigen Varianten, identisch mit Ps. 40₁₄—₁₈. Die Frage, ob er ursprünglich ein selbständiges Ganzes ausgemacht hat, ist zu Ps. 40 bereits erörtert worden. Ebenda sind auch die Varianten besprochen.

71

Israel fleht in der Noth um Hülfe zu seinem Gott, der es von Jugend an wunderbar geführt hat, und der es auch jetzt im Alter nicht von sich stossen wolle. Dass der Psalm nicht die Bitte eines einzelnen alten Mannes enthält, haben bereits LXX gesehn, welche ihm die Überschrift geben: *τῷ Δαυὶδ, υἱῶν Ἰωναδὰβ* (vgl. Jer. 35) *καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων*. Theodor und Theodoret erklären ihn als Bitte des Volkes in Babel, welches sich nach der Rückkehr sehnt. Der Plural v. 20 zeigt deutlich, wie der Singular im übrigen Teil des Psalms zu verstehn ist. Dass Israel von seiner Jugend (5. 17) und seinem Alter (9. 18) redet, hat unanfechtbare Analogien an 129₁. ₂. Jes. 46₄. Hos. 7₉. Die Jugend deutet Bar Hebr. richtig auf den Auszug aus Ägypten. Andrerseits bezeichnet das Alter vermuthlich eine noch spätere Zeit als die des Exils. Der Psalm ist zum grossen Teil ein Cento aus anderen Klagepsalmen, besonders aus 22. 31. 35. 40. Er ist also jünger als diese. Trotz der Abhängigkeit von früheren Gedichten ist er ausgezeichnet durch Innigkeit des Gefühls und reiches Gottvertraun.

1—3 sind fast wörtlich gleichlautend mit 31₂—₄a. **1** אבושה, nämlich in der Hoffnung auf dich. **3** Statt צור מָעוֹן lesen LXX Sym. Targ. sowie einige hebr. Handschriften צור מָעוֹז, wie 31₃, während Hier. (*robustum habitaculum*) und Syr. die jetzige Lesart bereits vorfanden. Jedoch ist letztere vermuthlich nur ein Schreibfehler, der mit einer weiteren Corruption im Folgenden zusammenhängen mag. לבוא תמיד bedeutet, wenn richtig: »um stets dahinzukommen«; Sym. *ὥστε προσφυγεῖν ἐνδελεχῶς*. צוית לח״, nach Hier. *praecepisti ut salvares me*, scheint besagen zu sollen, dass Gott ja auch sonst Hülfe entboten habe. In der Grundstelle 31₃ stehn für לבוא תמיד צוית die Worte לְבֵית מְצוּדוֹת, und so haben auch LXX (*εἰς τόπον ὀχυρόν*) in Ps. 71 noch gelesen, während Sym. Hier.

4 Mein Gott, befreie mich aus des Gottlosen Hand,
Aus der Faust des Frevlers und Tyrannen.
5 Denn du bist meine Hoffnung,
Herr, Jahve, mein Vertrauen von meiner Jugend an.
6 Auf dich habe ich mich gestützt vom Mutterleibe an,
Vom Schooss meiner Mutter an bist du mein . . .
Von dir ertönt mein Loblied stets.
7 Ich bin für Viele wie ein Wunder,
Du aber bist meine starke Zuflucht.
8 Mein Mund ist voll von deinem Ruhm,
Den ganzen Tag von deiner Herrlichkeit.
9 Wirf mich nicht fort zur Zeit des Alters,
Wenn meine Kräfte schwinden verlass mich nicht.
10 Denn meine Feinde sagen von mir,
Und die meiner Seele auflauern berathen sich vereint:
11 »Gott hat ihn verlassen,
»Verfolget und greift ihn, denn Niemand errettet«.
12 Gott, sei nicht fern von mir,
Mein Gott, eile mir zur Hülfe;
13 Beschämt mögen vergehn die meine Seele befehden;
In Schmach und Schande mögen sich hüllen die mein Unglück wollen.
14 Ich aber will beständig harren
Und all' deinen Ruhm noch mehren.

Syr. Targ. den jetzigen Text vorfanden. Die Corruption erklärt sich leicht, sobald man sich die betreffenden Worte in der scriptio defectiva und zugleich continua vergegenwärtigt:

לביתמצדות
לבותמדצות

Statt לָבוֹא scheint in einer früheren Zeit לָבוֹ geschrieben zu sein, vgl. I Reg. 21 29. Mch. 1 15. **4** Die Singulare רָשָׁע u. s. w. sind nach v. 10 als Collectiva aufzufassen; Bar Hebr. erklärt: das gottlose Volk (die Babylonier). חוֹמֵץ, ein *ἅπαξ λεγ.* = חָמוֹץ Jes. 1 17, vgl. חוֹמֵס; LXX *ἀδικοῦντος*, Sym. Hier. *nocentis*. Targ. חטוף der Räuber. **6** Der Vers ist ein Citat aus 22 10. 11, woher auch schon מבטחי v. 5 entnommen war. נסמכתי steht für das schwierigere הָשְׁלַכְתִּי 22 11; גוֹזִי für גֹּחִי 22 10, vgl. dort. גוֹזִי übersetzen LXX *σύ μου εἶ σκεπαστής*, Hier. *tu es protector meus*, Sym. *σὺ ἐπεῖδές με*, Syr. *fiducia mea*, Targ. *prodire faciens me*, vgl. 22 10. Augenscheinlich waren schon die Alten bei der Deutung des Wortes rathlos. Die Neueren stellen es entweder mit arab. גזי *retribuit* zusammen, oder mit גוז, vgl. 90 10. Jedoch hat letzteres nur die intransitive Bedeutung »davoneilen«, die hier keinen Sinn giebt. — Statt תהלתי las Sym. תֹּהַלְתִּי 39 6. **7** Die Grundstelle Dtn. 28 46, vgl. Jes. 52 14 führt darauf, מוֹפֵת als ein abschreckendes Zeichen (Hier. *portentum*) aufzufassen. Israel schien den Völkern wegen der furchtbaren Leiden, von denen es getroffen wurde, von Gott gezeichnet zu sein. Im Gegensatz dazu hat Israel selbst stets in seinem Gott seinen festen Hort gefunden. Zu מַחֲסִי־עֹז vgl. Ges. 131 Anm. 5b und Bar Hebr. zu 30 8 לאבון אדם קדמיא = *τῷ προπάτορι ἡμῶν*. **9** Vgl. Jes. 46 4 mit gleicher Anwendung auf das israelitische Volk wie hier. **10** Was die Feinde sagen folgt v. 11. **12a** = 22 12a und 35 22b. **12b** = 38 23 und 40 14b (70 2b). Das Kethib חִישָׁה kömmt sonst nicht vor, doch vgl. 90 10. **13** = 35 26. Statt יכלו haben manche Ausleger יִכָּלְמוּ lesen wollen, vgl. 35 4,

15 Mein Mund soll deine Gerechtigkeit verkünden,
Den ganzen Tag dein Heil,
Denn ich weiss [ihrer] keine Zahlen.
16 Ich will mit den Grossthaten des Herrn Jahve kommen,
Will gedenken deiner Gerechtigkeit, dein allein.
17 Gott, du hast mich von meiner Jugend an gelehrt,
Und bis anhier verkündige ich deine Wunder,
18 Aber auch bis zum Greisenalter, Gott, verlass mich nicht,
Dass ich deinen Arm verkündige,
Dem kommenden †* Geschlecht deine Macht.
19 Und deine Gerechtigkeit, Gott, reicht bis zur Himmelshöhe,
Der du Grosses gethan hast;
Gott, wer ist wie du,
20 Der du uns viel Noth und Unglück hast sehn lassen,
Und wieder aufleben lassen wirst
Und aus den tosenden Fluthen der Erde uns wieder heraufführen wirst?

»wird aber durch die Rückkehr der Wurzel in 13b keineswegs begünstigt« (Hitzig). **14** Aq. Sym. Hier. Syr. sprachen תְּהִלָּתֶךָ aus (*τοῖς ὕμνοις σου*), LXX Targ. den Singular. **15** Die Gerechtigkeit steht parallel mit dem Heil, ist also die helfende. — סִפּוּרוֹת, nur hier, übersetzen LXX Cod. Vat. *πραγματείας*, Cod. Sin. *γραμματείας*, Hier. *literaturas*, und so Syr. סִפְרוּתָא. Jedoch giebt dies kaum einen erträglichen Sinn. Targ. מִנְיָנֵיהוֹן = *numerum eorum* und Sym. *οὐ γὰρ οἶδα ἐξαριθμῆσαι* geben dem Wort die Bedeutung von מִסְפָּר, vgl. 40$_6$. 139$_{17.18}$. Die Wohlthaten Gottes sind so zahlreich, dass der Dichter sie nicht aufzuzählen vermag. **16** בוא ב bedeutet auch im Arabischen »mit etwas kommen, es beibringen«; der Sänger will nach 16b sagen, dass er die Grossthaten Jahves preisend aufführen will. Besser bezeugt als der Plural גבורות ist der Singular גְּבוּרַת; so alle alten Übersetzer (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.). Umgekehrt sprachen in 16b Aq. Sym. גְּבוּרֹתֶיךָ aus, während LXX Hier. Syr. Targ. hier den Singular bezeugen. — לבדך bezieht sich auf das Suffix in צדקתך (LXX *σου μόνου*). Kein anderer ist gerecht ausser Gott allein 143$_2$. **17** Gott hat Israel von Jugend auf gelehrt ihn zu preisen, indem er ihm durch seine Grossthaten Veranlassung dazu gab, vgl. 40$_4$: »er gab ein neues Lied in meinen Mund«. In v. 17. 18 blickt Israel auf seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hin. Stets hat es Anlass gehabt Gott zu preisen, und so möge es auch ferner bleiben. **18** עַד hat hier wie arabisches حتّى finale Bedeutung, vgl. 110$_1$. — Die Textesslesart לְדוֹר לְכָל würde bedeuten: »einer Generation; jedem der kommt u. s. w.«. Aber welcher Generation? Nach dem Anfang des Verses ist die zukünftige gemeint; jedoch kann nacktes לדור diese Bedeutung nicht haben, vgl. zu 22$_{31}$. de Lag. will daher אַחֵר hinter לדור einsetzen: »einem andern (zukünftigen) Geschlecht«. Dadurch wird aber das erste Versglied zu lang. Vollkommenes Gleichmaass der Versglieder wird erreicht, wenn man לְכָל als Glosse oder Variante zu לדור streicht und letzteres zu 18b zieht. Hierfür spricht auch die Grundstelle 22$_{31}$ in der von uns emendirten Gestalt. יָבוֹא ist Relativsatz. LXX übersetzen *πασῇ τῇ γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ* und Syr. lässt לְכָל unübersetzt. Übrigens erklärt sich auch diese Aussage nur dann genügend, wenn die Gemeinde, nicht wenn eine Einzelperson redet. **19** Der Übergang von der Bitte zu der Aussage ist unvermittelt, und die Anknüpfung der letzteren durch das Waw ist auffallend. LXX Hier. ziehn וצדקתך noch zu v. 18 als weiteres Object zu אַגִּיד (*καὶ τὴν δικαιοσύνην σου*). Im Folgenden betrachten fast alle Alten (LXX Aq. Sym. Sext. Hier.) die Worte אשר עשית גדלות als Subject zu dem Prädikat עַד מָרוֹם: *ὁ θεὸς, ἕως ὕψους ἃ ἐποίησας μεγαλεῖα.* Der überlieferte Text lässt nur

21 Mögest du meine Hoheit mehren
Und mich †wieder* trösten;
22 So will auch ich dich preisen †unter den Völkern, Jahve*,
Bei Harfenspiel deine Treue, mein Gott;
Ich will dir spielen auf der Cither, du Heiliger Israels.
23 Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich dir spiele,
Und meine Seele, die du erlöst.
24 Auch meine Zunge soll den ganzen Tag singen von deiner Gerechtigkeit,
Denn zu Schanden wurden, denn erröthen mussten die welche mein Unglück [wollten.

---

die oben gegebene Übersetzung zu, ist aber vielleicht nicht ganz intact. **20** Das Qere וְהָרְאִיתָנִי wird von den meisten alten Übersetzern (LXX Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) bezeugt, aber der genaueste und gewissenhafteste, Aquila (ἔδειξας ἡμῖν) bezeugt das Kethib. Letzteres zeigt, dass der Psalm als Gemeindelied zu verstehn ist. Das Qere verdankt seinen Ursprung dem Bestreben, die Aussage des Verses in Übereinstimmung mit dem übrigen Teil des Psalms zu bringen, in welchem überall der Singular gebraucht ist. erweist sich aber eben hierdurch als nicht ursprünglich. Bei תחיינו und תעלני bezeugen LXX Syr. das Qere, Hier. Targ. das Kethib. — תשוב dient beide Male zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes, vgl. Ges. 120₂b. LXX Hier. übersetzen das erste Mal *conversus* »nachdem du dich wieder zu uns gewandt hast«, das zweite Mal *rursum*. Es ist aber nicht wahrscheinlich, dass das Wort in einem und demselben Verse in verschiedener Bedeutung gebraucht sein sollte. — Die Verbalformen giebt Hier. richtig durch das Futur wieder *vivificabis nos . . . educes nos*. Übrigens ist 20a der zweiten Hälfte des Verses logisch untergeordnet: der du, nachdem du uns viel Noth hast sehn lassen, uns wieder aufleben lassen wirst. — Die tosenden Fluthen der Erde sind diejenigen, welche sich unter der Erde befinden, da wo der Ort der Unterwelt ist, vgl. Job. 26₅.₆. Der Ausdruck ist natürlich bildliche Bezeichnung für Befreiung aus Todesgefahr, wie bereits Theodoret sah, der Ez. 37₁₂ vergleicht; dagegen denkt Bar Hebr. an »die Tiefen des Landes in Babel«. **21** גְּדֻלָּה wird sonst von der Majestät Gottes oder auch irdischer Könige und Magnaten gebraucht Est. 1₄. 6₃. 10₂, vgl. Ez. 31₂.₁₈ (גֹּדֶל). In der Anwendung auf Israel hat das Wort nichts Befremdliches, während es im Munde eines Einzelnen allerdings auffallen würde, weswegen Hitzig und Nowack den Text ändern wollen. — In 21b übersetzt Sym. den überlieferten Text ותסב תנחמני καὶ περιχυκλώσεις με παραμυθίᾳ, vgl. 51₃, oder nach anderer Überlieferung καὶ περιχυκλώσας παραμυθήσῃ με. LXX Hier. Syr. *et conversus consolaberis me* mit demselben Ausdruck wie in v. 20 für das erste תָּשׁוּב haben auch in v. 21 וְתָשֹׁב gelesen. Der jetzige Text beruht auf einem Gehörfehler. **22** גַּם deutet das dem Thun Gottes entsprechende Verhalten des Sängers an. — אמתך ist ein zweites Object zu אוֹדְךָ; jedoch ist der Ausdruck hart und das erste Versglied unverhältnissmässig lang. Lucian hat hinter אודך noch die Worte ἐν λαοῖς κύριε d. i. בגוים יְהוָה. Hierdurch gewinnt der Versbau bedeutend und der Parallelismus ist ein vollständiger. **23** Mit Baer ist zu lesen תְּרַנַּנָּה, nicht wie bei Hahn u. A. תְּרֻנַּנָּה vgl. Ges. 44 Anm. 6. — פָּי geben LXX Sym. Hier. Syr. richtig durch *quum* wieder. **24**a ist Reminiscenz aus 35₂₈. — Die Perfecta im zweiten Gliede sind solche der Gewissheit, vgl. zu 69₃₄.

72

Der Sänger betet zu Gott, er wolle dem Könige eine gerechte und gesegnete Regierung verleihn. Vor allem bittet er um Frieden und um Rechtsschutz der Armen und Bedrückten 1—7. Darauf folgt der Wunsch, dass dem Könige die Weltherrschaft über

72

Gebet für den König.

[1] Von Salomo.
Gott, gieb †dein Gericht* dem Könige
Und deine Gerechtigkeit dem Königssohn.

---

alle Völker und ihre Könige zu Teil werden möge 8—11. Der Dichter kehrt nun wieder zurück zu dem Schutz, dessen die Armen sich unter diesem Könige zu erfreun haben werden 13—15, wünscht, dass Wohlstand unter seiner Regierung herrsche 16, und schliesst mit dem Wunsche der ewigen Dauer seines Namens 17.

Das לִשְׁלֹמֹה der Überschrift geben LXX wieder *εἰς Σαλωμών*, die übrigen griechischen Übersetzer, Hier. Targ. *Salomonis*. Nach Analogie von לְדָוִד ist nur die letztere Auffassung, nach welcher Salomo als Verfasser des Psalms bezeichnet wird, berechtigt. Aber diese Angabe kann nicht richtig sein, denn der Psalm ist nicht von sondern für einen König gedichtet, und gegen die Zeit Salomos spricht der Umstand, dass v. 2 das ganze Volk als »Dulder« bezeichnet wird. Auch hat die durchsichtige und fliessende Sprache durchaus nicht das Gepräge einer so alten Zeit. Endlich ist v. 17b eine Anspielung auf Gen. 22 18. 26 4; v. 8 ein Citat aus Zch. 9 10. Veranlasst wurde die Überschrift wohl besonders durch v. 7. 8 und durch v. 10, bei dem man an die Königin von Saba dachte.

Das Targum deutet den Psalm auf den Messias, indem es לִמְלֶךְ v. 2 durch לְמַלְכָּא מְשִׁיחָא wiedergiebt und v. 17 von der Präexistenz seines Namens spricht; so auch noch Qimchi alternativ, und R. Obadja Gaon. Aber dass diese Deutung für den Psalm als Ganzes nicht zulässig ist, zeigt v. 15; eine Fürbitte für den Messias findet nicht statt. Abgesehn von v. 8—11 lässt sich der Psalm sehr wohl verstehn als eine zum Regierungsantritt irgend eines israelitischen Königs verfasste Ode. Dagegen sind allerdings die in v. 8—11 ausgesprochenen Wünsche und Hoffnungen so gross und überschwänglich, dass sie bei einem israelitischen Könige, zumal einem solchen, der in gedrückter Zeit (v. 2) lebte, kaum begreiflich sind. Hitzig, Reuss, Olsh. und Cheyne haben den Psalm daher auf einen ägyptischen König (Ptolemaeus Philadelphus 285 a. Chr.) bezogen, »für welchen die Gemeinde öffentliche Fürbitte beim Gottesdienst anzuordnen sich veranlasst sah«. Aber auch für ihn möchten die Erwartungen in v. 8—11 im Munde eines israelitischen Dichters zu hochfliegende sein, und dass die den Patriarchen gegebenen Verheissungen Gen. 22 18, 26 4 im Psalm v. 17b von einem frommen Israeliten auf einen auswärtigen König sollten übertragen sein, scheint mir nicht wahrscheinlich. Nun unterbrechen die Verse 8—11 den Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 12 (s. zu v. 12). Ich schliesse mich daher einer mir mündlich mitgeteilten Vermuthung Giesebrechts an, dass sie ein späterer Einschub sind, herrührend aus einer Zeit, in welcher der Psalm bereits messianisch verstanden wurde. Die jüdische Gemeinde hat, wie das Targum zeigt, wenn sie den Psalm sang, an den Messias gedacht. In dem messianischen Zukunftsgemälde aber durfte die Erwartung der Weltherrschaft nicht fehlen. Auf welchen israelitischen König der ursprüngliche Psalm ohne den Einschub gedichtet ist, lässt sich nicht ausmachen. Allerdings wird er der späteren Zeit angehört haben; aber auf einen nichtisraelitischen König braucht man ihn nicht zu beziehn, denn bereits Jesaias (14 32) bezeichnet ganz Israel als עֲנִיֵּי עַמּוֹ, vgl. Jes. 29 19. Zph. 3 12.

1 מִשְׁפָּטִים sind Dtn. 33 10 die göttlichen Ordnungen und Rechte, denen gemäss Israel leben soll. Die Bitte, diese dem Könige zu verleihn, scheint sagen zu wollen, Gott möge sie dem Könige recht einprägen, damit er ihnen gemäss das Volk richte. Andere denken an den »Geist des göttlichen Gerichts, nämlich die göttliche Gerechtigkeit«, was allerdings zum Parallelismus besser passt, vgl. Jes. 11 3. I Reg. 3 28. Jedoch muss man dann mit LXX Hier. (*iudicium tuum*) den Singular מִשְׁפָּטְךָ lesen. Syr. Targ. bezeugen

2 Möge er dein Volk mit Gerechtigkeit richten
Und deine Elenden nach Recht.
3 Lass die Berge dem Volke Frieden tragen
Und die Hügel, durch Gerechtigkeit.
4 Er schaffe den Elenden im Volke Recht,
Er helfe den Armen und zermalme den Bedrücker.
5 †Und er lebe*, so lange die Sonne scheint,
Und der Mond währt, auf Geschlecht und Geschlecht.
6 Er komme herab wie der Regen auf die Schur,
Wie Schauer, Besprengung des Landes.

---

den Plural. — בֶּן־מֶלֶךְ und בֶּן־הַמֶּלֶךְ stehn ohne Artikel wie 21 2 nach poetischem Sprachgebrauch, obgleich es sich um einen bestimmten König handelt. »Königssohn« steht im Parallelismus gleichbedeutend mit »König«. Die Bezeichnung ist in der orientalischen Titulatur beliebt; sie deutet an, dass der betreffende nicht ein Usurpator ist sondern das Glied einer legitimen Dynastie. 2 Statt יָדִין lasen LXX יָדִין. — עניך sind nicht die Bedrückten im Volk sondern das Volk als ganzes; der Ausdruck zeigt, dass Israel in gedrückter Lage lebt. 3 Auf den Bergen sprosst das Getreide auch v. 16; um so mehr in den Thälern; ebenso reichlich möge der Friede gedeihn, vgl. 85 12. — In 3b ist zu dem Subject גבעות aus 3a Prädikat und Object (ישאו שלום לעם) zu ergänzen; בצדקה giebt den Grund für das Gedeihen des Friedens an. Die Gerechtigkeit des Königs bewirkt, dass überall Friede herrscht. LXX ziehn בצדקה zu v. 4; jedoch wird v. 3 dann zu kurz. 4 Ein besonders deutlicher Beweis der Gerechtigkeit ist der den Armen zu Teil gewordene Rechtsschutz. — בני אביון sind die zu der Kategorie אֶבְיוֹן gehörigen, vgl. 18 45. Koh. 10 17. — עשק geben LXX Sym. *συκοφάντην* wieder, Hier. *calumniatorem*, vgl. Luther; jedoch spricht der Sprachgebrauch für Gewaltthat. 5 Nach dem überlieferten Text יירא־וך »man möge dich fürchten«, der von Sym. Hier. Syr. Targ. bezeugt wird, ist entweder Gott oder der König angeredet; beides ist misslich. Gegen die erste Annahme spricht, dass es sich hier nur um Wünsche für den König handelt; gegen die zweite, dass der König im ganzen Psalm sonst nicht angeredet ist. LXX *καὶ συμπαραμενεῖ* = וְיַעֲמֹד, was trefflich passt; vgl. Koh. 7 15. Jes. 53 10. — עִם wie Dan. 3 33, und in gleicher Bedeutung לְפָנַי wie v. 17. Der Dichter wünscht also dem Könige, dass sein Leben dauern möge, so lange Sonne und Mond scheinen, vgl. Ovid Amor. I 16 *Cum sole et luna semper Aratus erit.* Will man den massoretischen Text festhalten, so muss man annehmen, dass auch dieser Vers als Anrede an den Messias später eingeschoben ist. Und allerdings unterbricht er den Zusammenhang zwischen v. 4 und v. 6. 6 Möge die Regierung des Königs so segensreich sein wie der Regen für die Wiese. Der bildliche Ausdruck ist stark verkürzt, denn das Verb יָרַד passt eigentlich nicht auf den König, sondern nur auf den Regen, mit dem seine Regierung verglichen wird. — גֵּז übersetzen LXX Sym. Hier. (*super*) *vellus*, vgl. Luther, doch wohl nur, weil sie in dem Vlies eine bildliche Bezeichnung der grasreichen Matten fanden, Aq. *ἐπὶ κουράν*. Die Schur ist das zum Mähen bestimmte Gras. — Das *ἅπαξ λεγ.* זרזיף kömmt einmal im nachbiblischen Hebräisch vor זַרְזִיפֵי דמעא »Wassertropfen«, und ebenfalls das Verb זָרְזַף »spritzen« s. Levy. Auch die Stammbildung mit Wiederholung des ersten Radicals an dritter Stelle (von זרף) findet sich im Hebräischen nur in diesem Wort, ist aber im Alt- und noch mehr im Neu-Syrischen nicht selten, vgl. טרטש »verunreinigen« von טרש; גרגש »schleppen« von גרש; פרפס »zerstören« von פרס, s. Nöldeke, Neusyr. Gram. S. 191f. Mand. Gram. S. 85. Genau unserm זַרְזִיף entsprechend ist neusyrisches זרזם »besprengen« von זרם = זרף. Das Wort hat, wie auch die alten Übersetzungen noch gewusst haben (LXX *ὡσεὶ σταγόνες στάζουσαι*, Hier. *ut stillae inrorantes terram*) dieselbe Bedeutung wie syr. זְרִיזְתָא = hebr. זֶרֶם »Regenguss« oder »Besprengung«. Eine Änderung

7 In seinen Tagen blühe †die Gerechtigkeit*
Und Fülle des Friedens, bis kein Mond mehr ist.
8 Und er herrsche von Meer zu Meer,
Und vom Strom bis zu den Enden der Welt.
9 Vor ihm sollen die Steppenbewohner die Knie beugen,
Und seine Feinde Staub lecken.
10 Die Könige von Tarsis und von den Inseln sollen Gabe bringen,
Die Könige von Saba und Seba sollen Tribut zuführen,
11 Und alle Könige sollen sich vor ihm niederwerfen,
Alle Völker sollen ihm dienen.
12 Denn er rettet den schreienden Armen
Und den Elenden und den, der keinen Helfer hat.
13 Er erbarmt sich des Geringen und Armen,
Und den Seelen der Armen wird er helfen.
14 Aus Bedrückung und Gewaltthat erlöst er ihre Seele,
Und ihr Blut ist kostbar in seinen Augen.

wie יְזֹרֵק u. dgl. ist daher abzuweisen. Wenn der Ausdruck »wie Regenschauer, Besprengung des Landes« zu hart erscheint, so dürfte man das Wort höchstens als Verb punctiren זֹרְקִים »welche das Land besprengen«, vgl. LXX Hier.; jedoch würde man dann den Plural erwarten Ges. 145⁷ Anm. 3. **7** Für צַדִּיק, das Aq. Sym. Targ. bezeugen, ist mit LXX Hier. Syr. nach dem Parallelismus besser צֶדֶק zu lesen. Die massoretische Vocalisation ist durch 92¹³ hervorgerufen. **8** Die Bestimmung der Grenzen ist augenscheinlich aus der messianischen Weissagung Zch. 9¹⁰ entnommen. Die beiden Meere sind die den Hebräern bekannten Weltmeere, das mittelländische und der indische Ocean; der Strom ist, wie immer, der Euphrat, und die Enden der Erde werden nunmehr die nicht näher bestimmbaren Grenzen im Westen und Norden bezeichnen. **9** צִיִּים sind sonst Wüstenthiere. LXX Aq. Sym. Hier. übersetzen *Aethiopes*, Targ. *Afrikaner*; Syr. las אִיִּים wie im folgenden Verse. Die Änderung צָרִים taugt nicht, denn dass der König Bedränger haben werde, wird überhaupt nicht erwartet. Auch müsste es צָרָיו heissen. Es wird an die freiheitsliebenden Beduinen zu denken sein. Die Redensart »Staub lecken« in 9b, durch die Erwähnung der Wüste nahe gelegt, ist ein stärkerer Ausdruck für das gewöhnliche הִשְׁתַּחֲוָיָה, vgl. Mch. 7¹⁷. **10** Auch die Könige der fernsten Länder werden Huldigungstribut darbringen. Tarschisch ist die phönicische Colonie Tartessus in Südspanien; die Inseln sind die des mittelländischen Meeres; Saba ist Arabia felix, daher LXX Hier. *Arabiae*; Seba in Aethiopien, nach gewöhnlicher Annahme Meroe, oder ein weiter am arabischen Meer wohnendes Volk, s. Dillmann zu Gen. 10⁷. — אֶשְׁפָּר, nur noch Ez. 27¹⁵. LXX Syr. Targ. geben die allgemeine Bedeutung δῶρα, Sym. φόρον, Hier. *tributum*. Da das Wort von שׁכר abgeleitet nur »Trinkgeld« bedeuten könnte, so stellt Delitzsch es richtiger mit שֶׂכֶר »Lohn« zusammen unter Vergleichung von מִשְׁאֶרֶת »Backtrog« von שָׁאַר »säuern«. **11** Die Erwartung der Weltherrschaft kann nicht mit stärkeren Ausdrücken ausgesprochen werden als hier geschehn ist. **12** Nach dem jetzigen Zusammenhang begründet der Dichter die Erwartung einer Weltherrschaft des Königs mit seiner Milde und Gerechtigkeit gegen die Armen und Bedrückten. Es ist aber schwerlich denkbar, dass die fernsten Könige und ihre Völker sich deswegen huldigend vor dem Könige Israels (oder Ägyptens) niederwerfen werden, weil dieser sich der Armen annimmt. Zudem war v. 9 deutlich genug gesagt, dass die Unterwerfung der Völker eine erzwungene sein wird. Dagegen schliesst sich, worauf mich F. Giesebrecht aufmerksam gemacht hat, v. 12 trefflich als Begründung an v. 7 an: Gerechtigkeit und Friede wird in seinen Tagen sprossen, denn er rettet den Armen u. s. w. Aus diesem Grunde sind in der Einleitung

15 Und er lebe und man gebe ihm vom Saba-Gold,
Und man wird immerdar für ihn beten,
Alle Zeit ihn segnen.
16 Fülle (?) von Korn sei im Lande bis zum Gipfel der Berge,
Wie der Libanon rausche seine Frucht,
Und aus der Stadt mögen sie hervorblühen wie das Gras [aus] der Erde.
17 Sein Name daure ewig;
So lange die Sonne scheint sprosse (?) sein Name,
Und †alle Geschlechter der Erde* sollen sich mit ihm segnen,
Alle Völker ihn glücklich preisen.
18 Gepriesen sei Gott Jahve, der Gott Israels,
Der allein Wunder thut,
19 Und gepriesen sei sein herrlicher Name in Ewigkeit,
Und die ganze Erde werde seiner Ehre voll.
Amen und Amen.
20 Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.

* * *

die vv. 8—11 nach Gsbrecht. als späterer Einschub bezeichnet. — v. 12 ist fast gleichlautend mit Job. 29 12. — Für מִשַּׁוְעוֹ (so Sym. Targ.) lasen LXX Syr. Hier. (*a potente*) מִשּׁוֹדֵד. **14** Über die Form וְיִיקַר vgl. Ges. 69 1 Fussnote. Olsh. verlangt, dass וְיִיקַר (II Reg. 1 13) ausgesprochen werde. Aq. *καὶ τιμηθήσεται* scheint וְיֻקַּר ausgesprochen zu haben. — Der König lässt nicht zu, dass das Blut der Unschuldigen vergossen werde, vgl. 116 15. I Sam. 26 21. **15** Das erste Versglied macht in mehrfacher Beziehung Schwierigkeit. Olsh. und Ewald verbinden es eng mit v. 14: »auf dass er (der Arme) lebe und ihm (dem Könige) sabäisches Gold gebe« als Tribut der Dankbarkeit. Aber sollte der Arme das besitzen? und sollte der König den Armen zu diesem Zweck errettet haben? Der Optativ וִיחִי (vgl. v. 8) erinnert sofort an den bekannten Zuruf חַי הַמֶּלֶךְ. Der König wird also das Subject sein, und auf ihn bezieht sich auch das Suffix in לוֹ. Für וְיִתֵּן sprachen LXX Syr. Hier. (*et dabitur ei*) וְיִתֵּן aus; ist die active Aussprache ursprünglich, so ist als Subject das unbestimmte »man« anzusehn. Aber freilich ist dieser Ausruf und Wunsch in diesem Zusammenhange sehr befremdlich. Ich halte es daher mit Cheyne für wahrscheinlich, dass das Glied ursprünglich als ein Citat oder dgl. am Rande stand und erst von dort in den Text hineingekommen ist. — Im Folgenden lasen LXX Hier. וְיִתְהַלְלוּ und יְבָרְכֻהוּ (Syr. Targ. Singular), was sich besser v. 14 anschliesst, aber nicht unbedingt nothwendig ist. **16** Die Bedeutung des *ἅπαξ λεγ.* פְּסַת ist ungewiss. Im Aramäischen bedeutet es »Fläche (der Hand oder des Fusses)«; daher übersetzt Sym. עקבתא d. i. nach Field *ἴχνος*. LXX *στήριγμα*, Targ. סעיד (*fulcimentum*), Hier. *memorabile* (*triticum*); Syr. סוגאא (*multitudo*). Neuere erklären nach dem Arabischen »Ausbreitung« d. i. »Überfluss«, was jedoch nicht sicher ist. de Lag. conjecturirt שִׂבְעַת Job. 22 11. — בראש »bis zum Gipfel« wie 36 6. — ירצצו von Menschen gesagt auch Jes. 27 6, wie latein. *emicare*. Das tertium comparationis ist das frische Aussehn und die grosse Menge, beides ein Zeichen des herrschenden Wohlstandes. **17** יִנּוֹן (Nifal von נון) oder nach dem Kethib יָנִין ist wieder ein *ἅπαξ λεγ.* LXX *διαμενεῖ*, Hier. *perseverabit*. Targ. מְזוּמָן הוּא d. i. *praeparatum erat*, Syr. איתוהי = *est*, woraus Rosenmüller auf יִמּוֹן schliesst, was in einer hebräischen Handschrift (de Rossi 879) von erster Hand geschrieben ist. Aq. Sym. *γεννηθήσεται* mit Ableitung von נִין Spross = Nachkommenschaft; so auch die meisten Neueren: in der Nachkommenschaft fortsprossen. Jedoch ist dies sehr ungewiss und die durch LXX Hier. Syr. Targ. an die Hand gegebene Lesart dürfte vielleicht vorzuziehn sein. In der Synagoge gilt *Jinnon* als einer der Namen des Messias, was darauf hindeutet, dass man dies Wort nicht ver-

Drittes Buch.

73

Israels Gut.

[1] Ein Psalm von Asaph.
Ja, Gott ist gütig gegen Israel,
Gegen die, welche reinen Herzens sind.

---

stand. — Der Name des Königs soll als Segensformel dienen, vgl. oben und Gen. 48[20]. Hinter ויתברכו בו lasen LXX noch die Worte כָּל־מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה, welche für den Versbau nothwendig sind. — 18. 19. 20 ist die Doxologie des Sammlers zum zweiten Buch. Der zweite Teil von v. 19 ist aus Num. 14[21] entnommen. Über die Construction des Nifal יִמָּלֵא mit doppeltem Accusativ vgl. Ges. 121[2] Anm. 2, wo aber fälschlich behauptet ist, dass LXX das Qal gelesen hätten. Vgl. auch Gen. 21[5]. 20 Wegen der Aussprache כָּלוּ statt כֻּלּוּ vgl. Ges. 52[2] Anm. 4. — Mehrere Handschriften des Hieronymus, und nach der Angabe des Bar Hebr. auch LXX und Aquila ziehn v. 20 zu Ps. 73; vgl. aber dagegen das Scholion bei Field.

73

Das Problem des 37. und 49. Psalms und das des Buches Hiob ist auch das des vorliegenden; weshalb gedeihen die Frevler und müssen die Frommen leiden? Der Sänger erzählt, wie er über diesem Räthsel fast gestrauchelt wäre v. 2. 3; er schildert das Glück der Frevler v. 4. 5, ihren Hochmuth und ihr sündiges Treiben v. 6—9, sowie endlich die Anziehungskraft, die alles dies auf Andere ausübt v. 10. 11. So ist denn also die Gottesfurcht nutzlos? Der Dichter gesteht es ein, dass auch er einen Augenblick von diesem Wahn sich hat bethören lassen v. 12—15. Aber mit der Erkenntniss seines Unrechts ist er auch wieder auf den rechten Weg geführt. Er ist zu der Einsicht gelangt, dass das Glück der Frevler nur von kurzer Dauer ist v. 16—20; darum war es eine Thorheit, sie zu beneiden v. 21. 22. Ist doch die beständige Gemeinschaft mit Gott, deren er sich erfreut, ein unendlich höheres Gut als alle irdischen Schätze v. 23—28. Das Resultat dieses ganzen im Psalm geschilderten inneren Kampfes und Sieges ist in einem kurzen Wort an die Spitze gestellt v. 1.

Die Theodicee des Psalms ist die vollständigste und tiefste, die das alte Testament hervorgebracht hat; sie übertrifft auch die des Buches Hiob.

Der Dichter spricht es v. 1 ausdrücklich aus, dass er nicht von seinen persönlichen Verhältnissen redet, sondern von dem, was für alle treuen Israeliten gilt. Die im Glück dahinlebenden Gottlosen sind nach v. 10. 27 solche Israeliten, welche zum Heidenthum abgefallen sind und die Güter der Welt durch Verläugnung ihres Glaubens erkauft haben. Ein solcher Abfall hat, soviel wir wissen, besonders zur Zeit des babylonischen Exils und dann zur Zeit der syrischen Bedrückungen stattgefunden. Auf diese letztere Periode beziehn Hitzig und Olsh. den Psalm, Theodor und Theodoret auf die Zeit der Leiden in Babel; jedoch müsste man, wenn v. 17 wirklich der Tempel erwähnt sein sollte, in noch spätere Zeit herabgehn. Cheyne denkt an den Ausgang der persischen oder den Anfang der griechischen Periode und verweist auf Mal. 3[14. 15]. Die Sprache weist mancherlei Spuren eines jüngeren Zeitalters auf.

1 אַךְ ist versichernd wie Gen. 44[28], Sym. *πλὴν ὄντως*, Hier. *attamen*; es führt die

2 Ich aber hätte fast mit meinen Füssen gestrauchelt,
Um ein Haar wären meine Schritte ausgeglitten.
3 Denn ich ereiferte mich über die Lärmenden,
Als ich den Wohlstand der Gottlosen sah.
4 Denn sie sind frei von Qualen,
†Gesund* und feist ist ihr Leib (?).
5 Die Mühsal der Sterblichen trifft sie nicht,
Und mit den [anderen] Menschen werden sie nicht geplagt.
6 Darum ist Stolz ihr Halsschmuck,
Es hüllt sie ein als Gewand Gewaltthat.
7 Aus Fettherzen geht ihre †Sünde* hervor,
Über wallen die Gebilde des Herzens.

---

aus dem Zweifel gewonnene Erkenntniss ein. LXX (*ὡς ἀγαθός*) sprachen אַךְ aus, vgl. v. 19. Andere übersetzen »nur gütig«, d. h. auch wenn Gottes Walten nicht verstanden wird, so ist es doch nichts als Güte. — Im zweiten Gliede wird die Aussage des ersten auf das Israel *κατὰ πνεῦμα* beschränkt, vgl. 24 4—6. 2 Ehe der Dichter zu dieser Erkenntniss kam, war sein Glaube an die gerechte Regierung Gottes nahe daran zu wanken. — Das Kethib ist zu lesen נָטוּי רַגְלַי »ich war ein wankender in Bezug auf meine Füsse«, vgl. חָלָה רַגְלָיו; das Qere setzt dafür unnöthiger Weise נָטֹה ein, vgl. Ges. 75 Anm. 4. Auch in 2b ist das Kethib שָׁפְכָה (Qere שָׁפְכוּ) durchaus unanstössig Ges. 145 4. 3 Die **Gefahr** zu straucheln war herbeigeführt durch die innere Erregung des Dichters über das Glück der **Gottlosen**. Über הוֹלֵלִים vgl. zu 5 6. — 3b ist ein Umstandssatz Ges. 156 3. 4 Es wird erläutert, worin der שַׁלְּמִים der Gottlosen v. 3 besteht. חרצבות Jes. 58 6 »die Bande« scheint hier im allgemeineren Sinne für Qualen gebraucht zu sein, Aq. *δυσπάθειαι*. — Die bereits von allen alten Übersetzern bezeugte Lesart לְמוֹתָם wird von einigen Auslegern (nach Aben Esra) erklärt: »bis zu ihrem Tode«, in welchem Falle aber לָהֶם hinter חרצבות nicht fehlen dürfte: auch lässt sich לְ in der Bedeutung von עַד nicht belegen. Daher erklären andere (LXX) »in ihrem Tode«. Aber sollte der Dichter in der Schilderung des Glückes der Frevler mit ihrem, wenn auch schmerzensfreien Tode beginnen? Hier. übersetzt nach Sym. *quod non recogitaverint de morte sua*, vgl. Targ.: *non terrentur aut conturbantur propter diem mortis*, jedoch lässt sich חרצבות in dieser Bedeutung nicht nachweisen, und auch hier dürfte לָהֶם nicht fehlen. Daher wird man mit Moerlius (1737, s. Cheyne) und den meisten Neueren zu lesen haben לָמוֹ תָם, was auch durch die so erzielte grössere Gleichmässigkeit der Versglieder empfohlen wird. Die ursprüngliche Bedeutung von תָם ist die der physischen Unversehrtheit, vgl. Job. 21 23. — Die Bedeutung von אוּלָם ist ungewiss. Hier. nach Sym. *et firma sint vestibula eorum* (אוּלָמָם), vgl. Luther; Targ. »ihr Herz«, die Neueren »ihr Leib«, was jedoch sehr unsicher ist. 5 Das Ungemach, das die andern schwachen Menschen trifft, kann ihnen Nichts anhaben. Hitzig erinnert an Schiller's: »Dem Volk kann weder Wasser bei noch Feuer«. אינמו ist falsche Schreibung für אינמו. 6—9 Die Folge ihres durch Nichts gestörten Glückes ist ihr Hochmuth. עָנַק ist Verbum denominativum von עָנָק »wie mit einem Halsschmuck umgeben«. Hier. *nutriti sunt ad superbiam* scheint יִתְעַנְּקוּמוֹ gelesen zu haben; auch die übrigen Übersetzer ausser dem Targum haben das Wort nicht verstanden. — Im zweiten Gliede soll nach der Accentuation und dem Targ. חָמָס לָמוֹ in der Bedeutung »ihr Frevel« zusammengehören; jedoch fehlt dann ein Object zu יעטף. Dies Verb ist mit לְ construirt wie Jes. 11 9 מָלְאָה. — שׁית Prv. 7 10 ist vorangestellte Apposition zu dem Subject חֲמָס. 7 Die Texteslesart עֵינֵמוֹ, welche von Aq. Sym. Hier. Targ. bezeugt wird: »aus Fett treten ihre beiden Augen hervor« würde eine drastische Schilderung des materiellen Aussehns der

8 Sie höhnen und reden boshafter Weise,
Bedrückung reden sie von oben herab.
9 Sie richten ihren Mund gegen den Himmel,
Und ihre Zunge ergeht sich auf der Erde.
10 Darum wendet sich sein Volk hierher,
Und Wasser in Fülle wird von ihnen geschlürft.
11 Sie sprechen: »Wo weiss denn Gott,
»Und ist ein Wissen bei dem Höchsten«?

Frevler geben. Zu dem Sing. יָצָא vor dem Dual עֵינֵמוֹ vgl. Ges. 145 7. LXX Syr. (ἡ ἀδικία αὐτῶν) lasen עֲוֹנָמוֹ, was durch den Parallelismus als die ursprüngliche Lesart bezeugt wird. Im massoretischen Text hat sich eine Spur des Ursprünglichen noch in dem defectiv geschriebenen Dual erhalten. Das Fett ist das fühllose Herz 17 10. Jes. 6 10. — Die Gebilde des Herzens, d. i. die Gedanken, fluthen über, ohne sich durch irgend welche Schranken aufhalten zu lassen Mt. 12 34. **8** Die glücklichen Gottlosen spotten über die treuen Israeliten, welche es ihnen nicht gleich machen wollen. תשׂקי nur hier. Die aramäischen Übersetzer gebrauchen das Wort für לָצִים 1 1. — Bei der von den Accenten geforderten Abteilung der Worte: »sie reden in Bosheit Unterdrückung« ist עָשֹׁק im Grunde überflüssig, weswegen Sym. (ἐν πολλῇ συκοφαντίᾳ) בְּרֹב־עֹשֶׁק conjicirte. LXX Aq. Syr. ziehn עֹשֶׁק mit Recht zu 8b, wodurch auch Gleichmass der Versglieder erreicht wird. — מִמָּרוֹם d. i. sie thun, als ob sie in den Himmelshöhn sässen, vgl. Jes. 14 13. **9** Im ersten Gliede haben LXX Sym. Targ. Lästerungen gegen den Himmel d. i. Gott ausgesprochen gefunden, vgl. Dan. 7 25. Die Neueren erklären meistens: sie setzen ihren Mund in den Himmel, d. i. sie thun, als wären sie selbst Gott im Himmel. Aber dies wäre neben 8b eine Tautologie, und die Gotteslästerung darf in dem Gemälde der Gottlosigkeit schwerlich fehlen. 9b bildet keinen Gegensatz zu 9a, sondern die Ausdrücke sind rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt: ihr Mund und ihre Zunge redet gegen Himmel und Erde, d. i. gegen Gott und Menschen. Wegen der Betonung von שָׁתוּ vgl. Ges. 67 Anm. 12; zur Form תְּהַלֵּךְ Ges. 64 Anm. 3. **10** Der Vers ist sehr verschieden gedeutet worden; auch steht der Text nicht fest. Der allgemeine Sinn scheint zu sein, dass das böse Beispiel die Israeliten zur Nachfolge verlockt, vgl. zu 49 14. Hitzig vergleicht Phädrus II, 3 7 *successus improborum plures allicit.* Subject zu יָשׁוּב (so auch alle Versionen LXX Hier. Syr. Targ.) ist עַמּוֹ: sein, des Frevlers, Volk, d. i. die Israeliten (LXX Syr. lasen עַמִּי) wenden sich hierher, nämlich zu diesem Thun; vgl. *Itaque concessere illuc omnes* (Licin. Macer bei Sallust, angeführt von Hitzig). Bei der weniger gut bezeugten Lesart יָשִׁיב wäre der Frevler Subject, עַמּוֹ, Object. de Lag. u. A. wollen, um einen Parallelismus zu gewinnen, lesen לָכֵן יִשְׁבְּרֵמוֹ לָהֶם; aber warum nicht יִשְׁבְּעוּ לָהֶם? und hat das Lästern denn Brotessen zur Folge? Endlich wird der Parallelismus auch auf andere Weise erreicht, s. u. — Das zweite Glied übersetzen LXX καὶ ἡμέραι (וימי) πλήρεις εὑρεθήσονται (יִמָּצְאוּ, so auch Sym. Hier.) αὐτοῖς, also die Abtrünnigen erleben wirklich, wenn auch nur vorläufig, gute Tage. Ähnlich könnte auch der massoretische Text verstanden werden, wobei dann das reichliche Wasser ein Bild der irdischen Glücksgüter sein würde. Aber ob die Frevler mit Wasser zufrieden waren? Auch wird bei diesen beiden Auffassungen kein Parallelismus erreicht. Einen solchen gewinnt man bei der Auffassung des Sym., welcher den Tropus vom Wassertrinken auflöst durch διαδοχή »Nachfolge«. Von den bethörten Israeliten wird das reichliche Wasser der verderblichen Lehre gierig eingeschlürft; vgl. Job. 15 16. Pirqe Aboth 1 4. 11. Talmud Jerusch. Chagiga I 1 (angeführt bei Strack), wo zwei Rabbinen zu R. Josua sagen: Wir sind alle deine Schüler und trinken von deinem Wasser. Joh. 4 7 ff. 7 38. 39. — מָלֵא ist Neutrum; die Construction wie 74 19. Jes. 28 4. **11** Der Vers enthält die Worte der irregeleiteten Frommen, die nunmehr

12 Siehe, so sind Gottlose,
Und ewig ungestört mehren sie Vermögen.
13 Ja, umsonst habe ich mein Herz rein gehalten
Und meine Hände in Unschuld gewaschen,
14 Und bin den ganzen Tag geplagt,
Und alle Morgen ist meine Züchtigung da.
15 †*Ich sprach: »†Solches* will ich aufzählen«;
Ja, dem Geschlecht deiner Söhne bin ich treulos geworden.
16 †Da* sann ich darüber nach, es zu begreifen,
Ein Elend war es in meinen Augen,
17 Bis ich zu Gottes Heiligthümern kam,
Acht gab auf ihr Ende.

---

ebenso sprechen, wie ihre Lehrmeister, vgl. 10 4. 11. 13. Dagegen ist v. 12 vermuthlich wieder eine Betrachtung des Dichters, welche die Schilderung des Treibens und des Ergehens der Gottlosen abschliesst, vgl. Job. 5 27. 8 19. 20. רשעים ist Subject, אלה Prädikat, und hat die Bedeutung von *tales* wie Job. 18 21. — In 12b ist שלוי עולם Apposition zu dem Subject in הִשְׁגּוּ. Letzteres Verb ist mehr aramäisch als hebräisch. **13** Aus dem geschilderten Thatbestand zieht der Dichter die Folgerung. Wenn der Lauf der Welt ein solcher ist, wenn es den Gottlosen gut geht, so hat es also keinen Zweck, gottgemäss zu leben. Dem Sinne nach richtig schieben LXX zu Anfang des Verses *καὶ εἶπα* ein; אַךְ, das die gewonnene Erkenntniss bestätigt, übersetzen sie gut mit *ἄρα*. Hier. fasst diesen und den folgenden Vers als Frage auf: *ergone frustra mundavi cor meum?* etc., vgl. Luther. — Zu 13b vgl. 26 6. **14** יֵיךְ aus v. 13 wirkt fort in der Bedeutung von חִנָּם. — לבקרים distributiv Ges. 123 Anm. 1. **15** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »Wenn ich gesprochen hätte: ich will aufzählen wie —, siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verrathen.« Da aber die Aposiopese »wie —« hier in keiner Weise begründet ist, haben bereits LXX Hier. *οὕτως* dafür eingesetzt, und Aq. Theod. übersetzen *τοιαῦτα*, d. i. solche Dinge, wie die eben geschilderten. Danach wird zu lesen sein כְּמוֹהוּ oder כָּמוֹ הֵנָּה הֵמָּה, vgl. Job. 23 14. Aber auch so befriedigt der Satz noch nicht, denn der Dichter hat ja thatsächlich solche Dinge aufgezählt, die eine gerechte Weltregierung vermissen lassen, und die Worte v. 13. 14 sind wirklich ein Verrath an Israels Glauben. Dies fühlend übersetzt Hier. mit Umstellung der beiden ersten Worte des Verses: *dixi si narravero sic, ecce generationem filiorum tuorum reliqui*«. Einfacher ist es אִם zu streichen, wodurch zugleich völliges Gleichmass der Versglieder erzielt wird. Die beiden ersten Buchstaben von אמרתי waren am Ende der Zeile zum Ausfüllen der Lücke geschrieben und wurden dann fälschlich für ein selbständiges Wort gehalten. Der Sänger hat seinen Unwillen über die ungerechte Weltordnung nicht bezwingen können; er hat geredet mit seiner Zunge, vgl. den ganz ähnlichen Fall 39 4. Von dem Standpunct aus, den er jetzt erreicht hat, und von dem aus v. 1 gesprochen ist, weiss er aber, dass dies Reden ein Verrath an Israels Glauben war; 15b ist also nicht ein hypothetischer Satz, sondern ein unbedingtes und offenes Bekenntniss der Schuld. Die Söhne Gottes sind die Israeliten Dtn. 14 1. Wer solche lästernde Reden führt, wie der Dichter es v. 13. 14 gethan, hat sich damit losgesagt von der Gemeinde Gottes. **16** Die Erkenntniss seines Unrechts hat den Dichter darauf hingeleitet, nach der wahren Lösung des Räthsels zu forschen. Die Vocalisation וַאֲחַשְׁבָה fasst 16a als Vordersatz eines Bedingungssatzes auf (Ges. 108 2 b); so Sym. Theod. *καὶ εἰ ἐλογιζόμην ἐπιγνῶναι, τοῦτο μόχθος ἐφαίνετό μοι.* Dagegen verstehn LXX Aq. Syr. Hier. Targ. das Wort als Aussage *et cogitavi*. Danach wird man mit mehreren Hss. וָאֶחְשְׁבָה zu lesen haben. — Das Kethib זֹאת geht auf זאת,

18 Ja, du stellst sie auf schlüpfrigen Boden,
Du stürzest sie hin in †Trümmer*.
19 Wie sind sie im Augenblick zur Wüste geworden,
Haben aufgehört, sind zu Ende gegangen durch Schrecken!
20 Wie einen Traum nach dem Erwachen,
So, Herr, verschmähst du, wenn du aufwachst, ihr Bild.
21 Als mein Herz erbittert war,
Und Schmerz mir durch die Nieren schnitt,
22 Da war ich ein Thier, war ohne Verstand,
Dem Vieh gleich stand ich zu dir.
23 Denn ich bin beständig bei dir,
Du hältst mich bei meiner rechten Hand;

---

das Qere הוא ist grammatisch attrahirt von עָמָל, vgl. Job. 31 11. **17** Der Vers bezeichnet den Zeitpunct, in welchem das Räthsel für den Dichter gelöst wurde. עַד mit dem Imperf. zur Bezeichnung der Vergangenheit nach Ges. 107 1 Anm. 1. Über den Kohortativ אָבִינָה nach עַד vgl. Ges. 109 2 Anm. 2. Freilich beziehn alle Alten (LXX Sym. Hier. Targ.) beide Versglieder auf die Zukunft: *donec veniam ad sanctuaria dei, intellegam in novissimo eorum.* Danach würde der Dichter zur Zeit noch auf eine Lösung des Räthsels verzichten und dieselbe erst von der Zukunft erwarten; inzwischen würde er sich damit begnügen, auf das schreckliche Ende der Frevler zu achten (so Olsh.). Aber der Verlauf des Gedichtes, besonders von v. 21 an, sowie das vorangestellte Thema v. 1 zeigt deutlich, dass der Dichter die Lösung seines Räthsels wirklich schon gefunden hat. — Was unter den Heiligthümern Gottes zu verstehn ist, ist zweifelhaft; ein Teil der Ausleger denkt an den Tempel, in welchem dem Dichter die Erleuchtung zu Teil ward. Nach Hitzig dagegen sind es die *μυστήρια θεοῦ* Sap. 2 22; »Ein solches Geheimniss war die geheime Absicht, welche Gott mit dem Glücke des Sünders verfolgte«. — 18—20 Das Ende der Frevler wird ausgemalt. **18** Das zeitliche Glück des Frevlers wird mit schlüpfrigen Wegen verglichen, auf denen man leicht zu Falle kömmt 35 6. — לָמוֹ als Object Ges. 117 1 Anm. 8, ebenfalls ein Zeichen späterer Zeit. de Lag. will רַגְלֵמוֹ lesen. — לְמַשּׁוּאוֹת nach massor. Vocalisation *in loca fallacia* von נשׁא = נשׁה täuschen. Dagegen Sym. *εἰς ἀφανισμούς*, Hier. *ad interitum* = לִמְשׁוֹאוֹת Zph. 1 15. Job. 30 3, was durch v. 19 als richtig erwiesen wird. Das לְ ist das des Erfolges wie in v. 19. **20** Die Schnelligkeit des Unterganges der Frevler wird veranschaulicht unter dem Bilde eines schnell verfliegenden Traumes. Das מִן in מֵהָקִיץ hat temporale Bedeutung Ges. 119 3 d 1. LXX Sym. Syr. Hier. (*evigilantis*) scheinen מְהֵקִיץ = מֵקִיץ gelesen zu haben. — בָּעִיר übersetzen LXX Syr. Hier. Luther: »in der Stadt«, was jedoch keinen befriedigenden Sinn giebt. Richtig das Targum: »beim Erwachen«, für בְּהָעִיר Ges. 53 Anm. 7. Dies הָעִיר ist aber nicht mit dem Targum auf das Erwachen der Gottlosen aus dem Todesschlaf zu beziehn, sondern ist das Erwachen Gottes zum Gericht. Wenn dies stattfindet wird er jene glänzende Erscheinung der Gottlosen verachten, und es wird sich zeigen, dass alle ihr Pomp nur wie ein Traum war. **21 f.** Von der eben gewonnenen Einsicht aus blickt der Dichter reuevoll und beschämt zurück auf seinen Zweifel an der göttlichen Weltregierung; er erkennt an, dass es eine grosse Thorheit von ihm war, das Glück der Gottlosen zu beneiden. V. 21 ist Vordersatz, 22 Nachsatz. — Das nur hier vorkommende Hithpo. השׁתונן von שׁנן hat die Bedeutung »sich verwundet fühlen«; כליותי ist ein zu diesem Verb gehöriger Accus. der näheren Beziehung wie v. 2. Hier. nach Aq. *et lumbi mei velut ignis fumigans* sprach אֵשׁ תּוֹנֵן aus vom aram. תְּנַן = hebr. עָשַׁן. **22** בהמות halten mehrere Neuere für den Namen des Nilpferdes (Job. 40 15) als Bild der Dummheit; also sozusagen ein Rhinoceros. Besser das

24 Nach deinem Rathschluss wirst du mich leiten
Und hernach mich zu Ehren annehmen.
25 Wen hab' ich im Himmel sonst?
Und ausser dir begehre ich Nichts auf der Erde.
26 Ist hingeschwunden mein Fleisch und mein Herz —
Der Hort meines Herzens und mein Teil ist Gott allezeit.
27 Denn die sich von dir entfernen kommen ja um,
Du vertilgst einen jeden, der buhlend abfällt von dir.
28 Ich aber — die Nähe Gottes ist mein Gut;
Ich habe in Jahve, den Herrn, meine Zuflucht gesetzt,
Um alle deine Schickungen zu erzählen.

Targ.: »den Thieren gleich« als verkürzte Vergleichung. — עִמָּךְ d. i. in meinem Verhältniss zu dir, wie 18 24. 26 f. **23—26** Im Gegensatz zu dem Trugglück der Gottlosen schildert der Dichter nunmehr sein eignes reines und ewiges Glück, das in der steten und ungestörten Gemeinschaft mit Gott besteht. Auch in allen Leiden bleibt ihm diese Gemeinschaft mit seinem Gott, und der Werth derselben ist unendlich höher als alle irdischen Güter, daher diese im Vergleich mit jener nicht in Betracht kommen können. Mit dieser positiven Ausführung über den unendlichen Werth der steten Gemeinschaft mit Gott hat der Dichter die erschöpfende Lösung des Räthsels gegeben, über dem er fast gestrauchelt wäre. **23** וְאָנִי steht freilich im Gegensatz zu dem Frevler, begründet aber zugleich die Aussage von v. 22. **24a** Der Sänger stellt seine Sache Gott anheim, denn er weiss jetzt, dass, was Gott thun wird, wohlgethan sein wird. **24b** übersetzt Hier. in Übereinstimmung mit der Accentuation im wesentlichen richtig: *et postea in gloria suscipies me.* אַחַר als Adverb wie Gen. 10 18. כבוד fasst er als Kasus adverbialis. Sym. (καὶ ὕστερον τιμῇ διεδέξατό με) sieht כבוד als Subject an; jedoch ist כבוד femininum nur dann, wenn es die menschliche Seele bezeichnet. Wir fassen es als Accusativ der Richtung oder des Zieles nach einem Verb der Bewegung, vgl. Ges. 118 2. Dies Aufnehmen nach der Führung im Leben kann nur von dem Eingehn zu der göttlichen Herrlichkeit im Jenseits verstanden werden. Die traurige Ansicht vom Schattenleben in der Scheol ist hier überwunden. Die vorgeschlagene Textesänderung וְאַחֲרִיתְךָ בְיָדִי »und dir nach ziehst du mich an der Hand« würde den Psalm um einen tiefen Gedanken ärmer machen, eine Tautologie zu 23b enthalten und endlich בְּיָדִי verlangen. **25** Gott gegenüber sind alle andern Wesen und Güter im Himmel und auf der Erde werthlos. עִמָּךְ gehört dem Sinne nach auch zu 25a, und Himmel und Erde sind wieder rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt wie v. 9, vgl. Luthers schöne Übersetzung. **26** Das Perf. כלה bezeichnet die wirklich eingetretene Bedingung Ges. 159 2. Der Sänger ist wirklich hinsichtlich seines äusseren Menschen dem Untergange nahe, aber sein Herz hat einen festen Hort in seinem Gott gefunden. — חֶלְקִי im Gegensatz zu den irdischen Gütern der Gottlosen, vgl. 16 5. **27** f. כִּי begründet v. 26b, besonders das לְעוֹלָם; der Nachdruck liegt auf v. 28, während der Inhalt von v. 27 nur als Folie für das ewige Glück des Frommen dient. — רחקיך richtig LXX Hier. *qui elongant se a te*; derselbe Gedanke wird in 27b unter dem von Hosea her bekannten Bilde des Ehebruchs ausgedrückt. Über מִן nach זנה vgl. Ges. 119 4. **28** קִרְבַת אֱלֹהִים gut Hier. *adpropinquare deo*; das wesentlich gleichbedeutende *qurb* ist im Arabischen Bezeichnung der unio mystica (Del.). — Über שַׁתִּי vgl. Ges. 73 Anm 1. — מלאכותיך bezeichnet die einzelnen Erweise der göttlichen Weltregierung gegenüber den Gottlosen wie den Frommen. Die jetzige Lesart der LXX τὰς αἰνέσεις σου ist nebst dem Zusatze ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών erst aus 9 15 in unsere jetzigen Handschriften eingedrungen; Hier. (s. Field) fand vor τὰς ἐπαγγελίας σου.

74

Gebet bei Verwüstung des Tempels.

[1] Ein Maskil von Asaph.
Warum, o Gott, hast du verworfen immerdar,
Raucht dein Zorn über der Heerde deiner Weide?
[2] Gedenke deiner Gemeinde, die du vor Alters erworben,
Erlöst hast zum Stamm deines Eigenthums,
Des Zionberges, auf dem du Wohnung genommen!
[3] Erhebe deine Tritte zu den ewigen Trümmern;
Alles hat der Feind im Heiligthum verderbt.
[4] Deine Widersacher brüllten inmitten deiner Vereinigungsstätte,
Stellten ihre Zeichen als Zeichen auf.

74

Die Entweihung und Verwüstung des Tempels zu Jerusalem, über welche dieser Psalm klagt, kann nur die durch die Chaldäer im Jahre 586 oder die durch die Syrer im Jahre 168 sein. Die zweite Annahme ist die älteste. Das Targum übersetzt נָבָל v. 22 durch מַלְכָא טִפְשָׁא »ein thörichter König«, womit ohne Zweifel Antiochus Epiphanes gemeint ist, der sich wegen seines Fanatismus für das Griechenthum den Spottnamen *ἐπιμανής* statt *ἐπιφανής* zugezogen hatte. Auf dieselbe Zeit bezieht den Psalm unter den Älteren Theod. v. Mops. und ferner die meisten Neueren, auch Delitzsch. Die Gründe für diese Datirung hat am sorgfältigsten Hitzig zusammengestellt, auf den wegen der Einzelheiten verwiesen werden muss. Die Entscheidung liegt besonders in v. 8 und 9. Die Klage, dass kein Prophet mehr da ist, schliesst die Zeit des Jeremia und Ezechiel aus, während es im Gebet des Azarias v. 14 mit denselben Worten wie im Psalm heisst *οὐκ ἐστὶν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ ἀρχὼν καὶ προφήτης*. Synagogen (s. zu v. 8) sind allerdings vielleicht schon zur Zeit des Esra entstanden, sicher aber nicht in vorexilischer Zeit vorhanden gewesen, s. Schürer Geschichte des jüdischen Volks II S. 357 ff. Unter diesen Umständen können die aus v. 3 und v. 7 entnommenen Gegenargumente nicht in Betracht kommen. Die Klage, dass der Tempel in Brand gesteckt sei, erklärt sich zur Genüge aus dem Verbrennen der Thore durch die Syrer I Mak. 4 38. II Mak. 1 8. 8 33. Und wenn nach I Mak. 4 38 in den Vorhöfen des Tempels Pflanzen wuchsen »wie in einem Walde oder wie auf einem der Berge«, so ist wohl klar, dass die Trümmer von einem Dichter »ewige Trümmer« genannt werden konnten. Für die makkabäische Zeit spricht endlich die Klage über die Lästerung Gottes durch die Feinde v. 10. 18. 22 verglichen mit I Mak. 2 6. Dan. 7 8. 25. 11 36. Der Psalm ist hiernach gedichtet zwischen 168 und 165, dem Jahre der Wiedereinweihung des Tempels durch Judas Makkabäus.

1 Die von Gott geweidete Heerde ist Israel 79 13. 95 7. 100 3 2 קנית קדם bei der Befreiung aus Ägypten. — In 2b ist ganz Israel als ein Stamm aufgefasst, den Jahve zu seinem besonderen Eigenthum bestimmt hat; Jer. 10 16. 51 19. — Das letzte Glied ist noch von זְכֹר abhängig. זֶה steht, wie öfter auch זוּ, für אֲשֶׁר. Im Aramäischen ist dies durchgehender Sprachgebrauch, vgl. Ges. 138 3 a. 3 Der Sänger bittet Gott, »einzuschreiten«, über die Trümmer hinzuschreiten, und sie zu mustern. LXX haben weniger passend *τὰς χεῖράς σου* für פעמיך. — למשאות wird zu punctiren sein wie 73 18. Die Alten haben das Wort meistens nicht verstanden. LXX *ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν* von נשׂא. Der Ausdruck »ewige Trümmer« wird erläutert durch I Mak. 4 38. 4 Für מועדך haben viele Handschriften und LXX Targ. den Plural, wohl nach falcher Analogie von v. 8; gemeint ist jedenfalls der Tempel Thr. 2 6. — Unter den Zeichen verstehn die Neueren meistens religiöse

5 †Sie vernichten* wie einer der in die Höhe hebt
Im Waldesdickicht die Äxte.
6 †Abgehaun ist* sein Schnitzwerk zumal;
Mit Beil und Hämmern zerschlagen sie.
7 Sie haben dein Heiligthum in Brand gesteckt,
Zu Boden entweiht die Wohnung deines Namens.
8 Sie sprechen in ihrem Herzen: »Ihre ganze Brut! —«.
Sie haben alle Häuser Gottes im Lande verbrannt.
9 Unsere Zeichen sehn wir nicht,
Kein Prophet ist mehr da,
Und Niemand ist bei uns, der Kunde hat bis wann.

Symbole, wie Opferdienst, Räuchern u. dgl., und man erinnert daran, dass Sabbathfeier, Beschneidung u. s. w. verboten wurde I Mak. 1 45 ff. Aber bei der vorangehenden und folgenden Schilderung des Wüthens der Feinde im Tempel handelt es sich augenscheinlich um concrete Gegenstände. Daher wird an militärische Zeichen zu denken sein. Hier. *posuerunt signa sua in tropaeum;* Athanasius: *λέγει δὲ τὰ καλούμενα παρὰ τοῖς στρατεύμασι σίγνα.* Solche Feldzeichen (vgl. Num. 2 2) der Heiden an heiliger Stätte stehn zu sehn musste für jeden Juden ein herzzerbrechender Anblick sein. Das zweite אותות betrachtet Athanasius als einfache Wiederholung, welche dem Entsetzen über diesen Anblick Ausdruck geben solle. Wahrscheinlicher meint der Dichter: ihre Zeichen als Zeichen des Sieges. **5** Der Text steht nicht fest, s. JprTh. 1882 645. Jedenfalls schildert der Vers wie der folgende das gewaltsame Zertrümmern des Tempels. Die Feinde wüthen in ihm wie die Holzhauer im Walde, vgl. Jer. 46 22. 23. יִוָּדַע kann nur bedeuten: Er (der Feind) wird erkannt als einer der u. s. w. Aber diese Ausdrucksweise ist sehr gezwungen und unnatürlich. Hier. bezieht nach Sym. das Versglied noch auf die Feldzeichen: *manifesta desuper in introitu* (בַּמָּבוֹא; *introitus* auch LXX Aq. Theod. Syr.); dann aber steht 5b völlig abgerissen da. Targ. hat יצליף für יודע; danach möchte ich יָדֵעוּ lesen, vgl. v. 3. Auffallend ist, dass dem Verse die Gliederung fehlt. **6** ועת für וְעַתָּה »und schon«. LXX Syr. haben statt dessen *ἐξέκοψαν.* Die mangelnde Gliederung des Verses und die ungewöhnliche Schreibung ועת machen es wahrscheinlich, dass in diesem Wort ein Fehler steckt; wahrscheinlich ist נֻדְּעַת zu lesen Jes. 9 9; wegen der Construction vgl. Ges. 145 4. — פתוחוה Hier. Targ. *sculpturas eius* I Reg. 6 29; dagegen LXX Sym. Syr. פְּתָחֶיהָ und so noch Raschi, vgl. I Mak. 4 31. Das Suffix fassen die Ausleger neutrisch: »Das Schnitzwerk davon«, sachlich auf מועדך v. 4 bezogen. **7** Über die prägnante Construction לָאָרֶץ חִלְּלוּ vgl. Ges. 119 4. Die Worte brauchen nicht zu besagen, dass der Tempel völlig abgebrochen wurde; schon das v. 5. 6 geschilderte Treiben war ein חלל לארץ. **8** נִינָם betrachten mit Luther mehrere Ausleger als Verbum »wir wollen sie plagen«, vom Qal יָנָה = הוֹנָה. Aber für das Suffix ־ָם ist Num. 21 30 eine unsichere Parallele; der Ausdruck »plagen« ist im Zusammenhange zu schwach, und alle alten Versionen (LXX Sym. Hier. Targ.) ausser Syr. (נובד אנון *perdamus eos*) fassen das Wort als Nomen (*ἡ συγγένεια αὐτῶν posteri eorum*), was es sonst immer bedeutet. Es ist eine Aposiopese, zu der sich das Verb נַכְחִיד 83 5 leicht ergänzt. Dass sich das Wüthen der Feinde gegen den Nachwuchs richtet ist ein Zeichen besonderer Grausamkeit und sehr erklärlich, wenn das ganze Volk vernichtet werden sollte. — מועדי אל können nicht Feste sein (LXX Theod. Hier.), da diese nicht verbrannt werden, sondern nur Häuser oder Räume, die gottesdienstlichen Zusammenkünften dienen, Aq. Sym. *συναγωγάς.* Eine Synagoge heisst freilich in der Mischna gewöhnlich בֵּית כְּנֶסֶת, jedoch ist auch die Bezeichnung בֵּית וַעַד für Lehrhaus nicht selten s. Levy, vgl. auch v. 4. An die alten gesetzwidrigen Höhenculte (בָּמוֹת) zu denken ist unmöglich, weil deren Vernichtung für einen Israeliten kein Anlass zur Klage sein konnte.

10 Bis wie lange, o Gott, soll der Widersacher lästern,
Soll der Feind deinen Namen ewig schmähn?
11 Warum ziehst du deine Hand und deine Rechte zurück?
Heraus aus deinem Busen vertilge!
12 Und Gott ist mein König von Alters her,
Der Heilsthaten vollbringt mitten auf der Erde.
13 Du hast durch deine Macht das Meer gespalten,
Hast zerbrochen die Köpfe der Ungeheuer auf dem Wasser;
14 Du hast zerschlagen die Köpfe des Leviathan,
Hast ihn zum Frass gegeben einem Volke: Wüstenbewohnern.
15 Du hast gespaltten Quelle und Bach,
Du hast ausgetrocknet immerfliessende Ströme.
16 Dein ist der Tag, dein ist auch die Nacht,
Du hast aufgestellt Leuchte und Sonne.
17 Du hast alle Grenzen der Erde gesetzt,
Sommer und Winter, du hast sie geschaffen.

---

9 Unter den Zeichen versteht ein Teil der Ausleger Sabbath und Beschneidung als Zeichen des Bundes Gen. 17 11. Ex. 31 13. 17. Andere denken an die früher von den Israeliten erlebten Wunder. — Die Klage, dass kein Prophet mehr da sei, ist zur Zeit des Jeremias und Ezechiel unerklärbar. Thr. 2 9 und Ez. 7 26 setzen ihr Vorhandensein voraus. Vgl. dagegen I Mak. 9 27. 4 46. 14 41. — יודע עד מה ist Synonym zu נביא. Zu כי מה vgl. 6 4. Doch sind die beiden vom Syr. zu v. 10 gezogenen Worte עד מה vielleicht nur eine Dittographie aus v. 10. **11** Zu תשיב ist aus 11 b zu ergänzen אֶל חֵיקְךָ; eigentlich. du steckst sie immer wieder in den Busen (das faltige Gewand). Der Ausdruck ist eine Metapher für unthätig sein. — וימינך eine Häufung des Ausdrucks wie 44 4. Im zweiten Gliede scheint wieder eine constructio praegnans vorzuliegen, vgl. Targ. *e medio sinu tuo educ et consume.* כַּלֵּה ohne Object wie 59 14. Das Kethib חוקך scheint nur ein Schreibfehler zu sein. **12** Für מלכי haben LXX, jedenfalls dem Sinne nach richtig, *βασιλεὺς ἡμῶν*. Die Gemeinde spricht. — בקרב הארץ wie Ex. 8 18, nämlich so, dass alle Völker Zeugen sind. **13** תנינים LXX Hier. *draconum* Aq. *κητῶν*. Gemeint sind Krokodile als Symbol der Ägypter Jes. 27 1. Ez. 29 3. — על הים weil die Köpfe aus dem Wasser hervorragen. לויתן »die gewundene Schlange« ist von den תנינים nicht verschieden. Die Häupter bezieht das Targ. auf die Feldherren Pharaos. — Die Leichname wurden eine Speise der Schakale. עָם statt עַם bei conjunctivem Accent. Von Thieren ist das Wort auch Prv. 30 25 gebraucht. לציים steht als Apposition daneben: einem Volke, und was für einem! Einfacher ist der Ausdruck, wenn man ל vor ציים streicht: »dem Volke der Wüstenbewohner«. Aq. Quinta Targ. und die jüdischen Ausleger beziehn עם auf das israelitische Volk, vgl. JprTh. 1882 ad loc.; daran knüpft sich die talmudische Sage, dass Gott in der zukünftigen Welt den Frommen von dem Fleische des Leviathan ein Mahl bereiten wird B. bathra 74. Wie alt diese Haggada ist, zeigt Theod., welcher *λαῷ τῷ ἐσχάτῳ* übersetzt. **15** Vgl. Ex. 17 6. Num. 20 8. בקעת = du hast spaltend hervorgebracht. Im zweiten Gliede tritt dem Hervorbringen des Wassers in der Wüste das Austrocknen des Jordan gegenüber Jos. 3. Der Plural ist generisch gebraucht: Ströme wie der Jordan einer ist; ebenso Nah. 2 6 vom Tigris. — אֵיתָן ist als Substantiv gebraucht, vgl. 73 10. Das Wort steht im Gegensatz zu den im Sommer versiegenden Flüssen, daher nicht mit Sym. *ποταμοὺς ἀρχαίους*, sondern dem Sinne nach richtig Aq. Hier. Syr. Targ. *flumina fortia.* **16** Unter מָאוֹר verstehn Sexta Targ. den Mond als die Leuchte in der Nacht, vgl. LXX *ἥλιον καὶ σελήνην*; Hier. *luminaria* als Collectivum. **17** Die Grenzen der Erde sind die,

18 Daran gedenke; der Feind lästert Jahve,
Und ein thörichtes Volk verhöhnt deinen Namen.
19 Gieb dem Thiere nicht preis die Seele deiner Taube,
Das Leben deiner Elenden vergiss nicht für immer.
20 Blicke auf †deinen* Bund,
Denn angefüllt sind mit Erdendunkel die Wohnungen der Vergewaltigung
21 Lass den Bedrängten nicht beschämt heimkehren;
Lass den Elenden und Armen deinen Namen preisen.
22 Auf, Gott, führe deinen Streit,
Gedenke an die Schmach, die dir beständig von einem Thoren widerfährt.
23 Vergiss nicht des Lärmens deiner Feinde,
Des Tobens deiner Widersacher, das beständig hinaufsteigt.

75

Gottes Gericht.

1 Dem .Vorspieler, »Verdirb nicht«, ein Psalm, von Asaph ein Lied.

---

welche das Meer nicht überschreiten darf Job. 38 8 f. **18** יאת beziehn die meisten Ausleger auf die im Folgenden genannten Schmähungen der Feinde; richtiger Olsh. auf das Vorhergehende. Der Satz: »der Feind lästert« giebt dann den Grund an, weswegen Gott sich seiner früheren Machtthaten erinnern soll, nämlich um durch ähnliche auch jetzt den Feind zum Schweigen zu bringen. **19** לַחַיַּת übersetzen LXX Hier. *bestiis*, Targ. *gentibus qui similes sunt ferae bestiae*. Es ist die alte Femininform Ges. 80 2 Anm. Vielleicht ist mit 17 Codd. de Rossi לַחַיָּה auszusprechen. Mit חַיַּת im zweiten Gliede bildet es ein Wortspiel. — Die schwache und unschuldige Turteltaube ist das Symbol des wehrlosen Volkes. Die Versionen erkennen das Wort תּוֹרְךָ freilich nicht an. LXX Syr. *ἐξομολογουμένην σοι* = תּוֹדָה 76 11; Sym. Hier. Targ. in merkwürdiger Übereinstimmung *eruditam lege tua* mit Anspielung auf die תּוֹרָה. Vermuthlich liegt dieser Übersetzung wieder eine Haggada zu Grunde. **20** Der Bund ist der mit den Vätern geschlossene, in Folge dessen Israel ein Recht auf Schutz hat. LXX *εἰς τὴν διαθήκην σου* = לִבְרִיתֶךָ. Das ך konnte bei folgendem כי leicht ausfallen. -- Das zweite Glied wird meistens übersetzt: »Denn angefüllt sind die dunkeln Stätten (die Schlupfwinkel) des Landes mit Wohnungen der Gewaltthat«. Aber wie können die Schlupfwinkel, in denen die Israeliten sich verbergen, mit Wohnungen angefüllt werden? Sym *ὅτι ἐπλήσθησαν τοῦ σκοτασμοῦ τῆς γῆς οἱ κατοικήσεις ἐν οἷς ἀδικεῖ[ται]*. Dies giebt jedenfalls einen Sinn. Finsterniss ist ein Bild des Unglücks Jes. 42 16; aber freilich bleibt der Zusatz אֶרֶץ befremdlich, und der in der Übersetzung »Erdendunkel« zum Ausdruck gekommene Begriff ist vielleicht zu modern. **21** יָשׁב vom Gebet vor Gottes Thron. **22** Wegen des Tones in קוּמָה und רִיבָה vgl. Ges. 72 Anm. 3.

75

Der Psalm ist das Gegenstück zu dem verzweifelnden Gebet in Ps. 74. Gott hat Wunder für die Seinen gethan, und diese statten ihm dafür ihren Dank ab v. 2. Der Dichter führt darauf Jahve selbst redend ein mit der Erklärung, dass Er zur rechten Zeit eingreift; denn wenn Alles verloren zu sein scheint, hat Er dafür gesorgt, dass die ewigen Ordnungen des Rechts nicht umgestürzt werden v. 3. 4. Darum mahnt der Sänger die gottlosen und rasenden Feinde, von ihren Angriffen abzustehn; denn Israel harrt nicht auf menschliche Hülfe, sondern weiss, dass Gott selbst Gericht übt,

2 Wir danken dir, Gott, wir danken,
Und †die deinen Namen anrufen* erzählen deine Wunder.
3 »Wenn ich den Zeitpunct erfasse,
»So richte ich nach dem Recht.
4 »Wenn die Erde vergeht und alle ihre Bewohner —
»Ich habe ihre Säulen festgestellt.« Sela.
5 Ich sage zu den Rasenden: Raset nicht,
Und zu den Gottlosen: Hebt das Horn nicht hoch!
6 Hebt euer Horn nicht hoch gegen die Höhe
Redet nicht Vermessenes gegen den †Fels*;

---

den Schwachen erhöht und den Starken erniedrigt und dem Gottlosen seinen Zornesbecher reicht 5—9. Darum jubelt und spielt Israel seinem Gott. Es weiss, dass es die Gottlosen vernichten wird, und ist stolzen Muthes im Bewusstsein seiner Kraft v. 10. 11.

Ältere (Theodor) und neuere Ausleger haben den Psalm auf die Niederlage der Assyrer zur Zeit des Hiskias gedeutet; Rudinger (zweifelnd), Hitzig, Olsh., Reuss auf die ersten Erfolge der Makkabäer unter Judas. Zweifellos ist, dass die Feinde Heiden sind. Die vermessenen Reden gegen den Gott Israels können sich ebenso gut auf die Lästerungen des Rabsake Jes. 36 13 ff. vgl. 37 10 ff. wie auf die des Antiochus Epiphanes beziehn, vgl. Dan. 7 8. 11. I Mak. 1 24. 7 34. II Mak. 9 4. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich; aber leugnen lässt sich nicht, dass der Psalm wie eine Antwort auf Ps. 74 klingt, und augenscheinlich ist er deswegen vom Sammler an diese Stelle gesetzt worden.

2 Nach dem überlieferten Text וקרוב שמך ist zu übersetzen: »Und dein Name ist nahe«, d. h. deine hülfreiche Offenbarung. Jedoch entbehrt man ungern לנו »uns«; auch stehn die letzten Worte »man erzählt deine Wunder« abgerissen da, und das Versglied ist zu kurz. In Anlehnung an LXX, welche für וקרוב שמך *καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου* haben, lesen wir וקראי בשמך als Subject zu dem folgenden ספרו. Die welche Gottes Namen anrufen sind die israelitische Gemeinde. קראי für קראי mit Übergang des Verb ל"א in ל"ה nach Ges. 77 3. 74 3 Anm. 4. Im aramäischen und nachbiblischen Hebräisch ist es die regelmässige Form. Der jetzige Fehler wurde durch die im biblischen Hebräisch ungewöhnliche Form hervorgerufen, vgl. jedoch 99 6. **3** Gott wird redend eingeführt. כי ist nicht begründend (Luther), denn es ist noch Nichts geredet, das begründet werden könnte, sondern Zeitpartikel; so die alten Übersetzungen: LXX *ὅταν λάβω καιρόν*. Gemeint ist der rechte Zeitpunct, den Gott als solchen kennt, vgl. Hab. 2 3. — Das Imperf. אשפט geben die Alten durch das Futur wieder; mit Hitzig ist wohl richtiger an das sich immer wiederholende Thun Gottes zu denken. **4** Das Particip נמוגים von מוג empfiehlt es nicht, mit Olsh. in diesem Satz eine Schilderung dessen zu erblicken, was in Folge des göttlichen Gerichts geschieht, vgl. Hier. nach Sym. *dissolvetur terra*; vielmehr ist es ein Umstandssatz zu 4 b: wenn auch alle Welt vor Furcht vergeht wegen der herrschenden Ungerechtigkeit, Gott hat dafür gesorgt, dass die Grundlagen der Erde, d. i. die Gerechtigkeit, doch fest stehn. **5** Nach den meisten Auslegern spricht auch hier und v. 6 noch Gott. Allein das zwischencintretende סלה macht es wahrscheinlich, dass jetzt der Dichter oder die Gemeinde redet, wie in v. 10, die in Folge der Gewissheit des göttlichen Gerichts die Übermüthigen mahnt, von ihrem Treiben abzustehn. Für diese Auffassung spricht auch der enge Zusammenhang zwischen v. 6 und v. 7, in welchem letzteren Gott jedenfalls nicht mehr der Sprecher sein kann. — Das Perf. אמרתי ebenso wie die Perfecta v. 2 nach Ges. 106 2 b. — Das Horn hoch heben ist einerseits Bild des Stolzes und Hochmuthes, andrerseits des drohenden Angriffs Dtn. 33 17. **6** מרום ist, wie im späten Hebräisch

7 Denn nicht vom Aufgang und nicht vom Niedergang
Und nicht von der bergigen Wüste —
8 Sondern Gott ist Richter;
Diesen erniedrigt und jenen erhöht er.
9 Denn ein Becher ist in Jahves Hand mit schäumendem Wein voller [Mischung,
Und er schenkt davon; ja seine Hefen trinken, schlürfen alle Gottlosen [auf der Erde.
10 Ich aber †jubele* ewiglich,
Will spielen dem Gotte Jakobs;

שָׁמֵרִם, Bezeichnung Gottes. — Im zweiten Gliede fassen Aq. Quinta, Hier. Syr. Targ. עָתָק als Attribut zu צַוָּאר: redet nicht mit frechem Halse; dagegen Sym. *λαλούντες τραχήλῳ ἐξουσίαν* als Object zu תדברו. Für das nackte צַוָּאר beruft man sich auf Job. 15 26. LXX übersetzen dies Wort *κατὰ τοῦ θεοῦ*. Mit *θεός* geben sie regelmässig צור wieder, wenn dies Wort Gott bezeichnet. Sie lasen בְּצוּר. Diese Lesart wird durch den Parallelismus (למרום) als die ursprüngliche erwiesen. Auch im Psalm ist natürlich der Fels Israels gemeint Jes. 30 29. Dtn. 32 4. 37. Hab. 1 12. Derselbe Fehler findet sich Hab. 3 13. 7. 8 Die Warnung des 6. Verses wird damit begründet, dass Israel seine Hülfe und den Rächer für die ausgestossenen Lästerungen nicht von Menschen erwartet, da vielmehr Gott selbst der Richter und Rächer sein wird. V. 7 ist eine Aposiopese; zu ergänzen ist etwa בָּא עֶזְרִי vgl. 121 1. 2. Neben Osten und Westen bezeichnet die bergige Wüste den Süden Palästinas. Dass der Norden nicht mit genannt ist, wird daraus zu erklären sein, dass der lästernde Feind aus dieser Richtung gekommen ist, vgl. Dan. 8 4 und Delitzsch. — Die obige Erklärung von מִדְבַּר הָרִים wird durch die Versionen (ausser Targ.) bestätigt, welche *a solitudine montium* übersetzen. Auf Grund einer von Qimchi und durch Hss. bezeugten Lesart מִמִּדְבַּר (mit Qames), die auch der Umschreibung des Targum zu Grunde liegt, haben einige Ausleger הָרִים für den Inf. Hif. von רום angesehn und übersetzt: »und nicht von der Wüste kommt Erhöhung« d. i. Errettung. Aber unmöglich kann die Wurzel רום in v. 7 einen ganz andern Sinn haben, als in v. 8. Der Vocalisation מִדְבַּר liegt die Auffassung des Targum zu Grunde, welches hier vier Himmelsgegenden finden zu müssen glaubte und daher מִדְבַּר הָרִים als zwei asyndetisch nebeneinanderstehende Ortsbezeichnungen auffasste: Wüste, d. i. die syrische Wüste im Norden; Berge, d. i. das idumäische Bergland. 9 Die richterliche Thätigkeit Gottes wird veranschaulicht unter dem Bilde des Zornesbechers, welchen er den Heiden reicht, und den sie bis auf die Hefe austrinken müssen, vgl. zu 60 5. Dasselbe Bild braucht ein bei Rosenmüller angeführter arabischer Dichter: »Wir haben den Becher des Todes den Hudheiliten zu trinken gegeben, dessen Hefen Verwirrung und Schmach und Verachtung sind«. — חֲמַר fassen alle alten Übersetzer als nähere Bestimmung zu יַיִן (*οἶνος ἄκρατος* u. dgl.), und Aq. (*αὐστηροῦ*) gebraucht dasselbe Wort wie Dtn. 32 14 für חֲמַר. Entweder ist חֲמַר als Relativ zu fassen: »Wein, welcher schäumt«, oder es ist וְיַיִן חָמָר zu lesen. Das Waw ist das Waw concomitantiae wie Job. 41 12. Ges. 154 Fussnote b. — Da כּוֹס durch das darauf bezügliche שְׁמָרֶיהָ als Feminin erwiesen ist, kann מָלֵא מֶסֶךְ nicht mit LXX Hier. auf den Becher bezogen werden, sondern nur auf den Wein. מֶסֶךְ bezeichnet daher den aus Gewürzen und sonstigen Zuthaten bestehenden Zusatz zum Wein, durch welchen derselbe kräftiger und berauschender gemacht wurde. — נָתָה auf den Wein zu beziehn. LXX *ἐκ τοῦτου εἰς τοῦτο* = מִזֶּה אֶל זֶה, vgl. Jer. 25 17. 32. Darunter müssten die verschiedenen Völker verstanden werden, denen der Becher gereicht wird. Jedoch passt zu dieser Auffassung nicht das Verbum ויגו. 10 Bei אגיד »ich verkünde« fällt das Fehlen des Objects auf; auch würde man den Kohortativ אַגִּידָה erwarten, vgl. Luther. LXX *ἀγαλλιάσομαι* lasen

11 Und alle Hörner der Gottlosen will ich abschlagen;
Hoch sollen ragen die Hörner des Gerechten!

76

Siegeslied.

1 Dem Vorspieler, auf Saitenspiel, ein Psalm, von Asaph ein Lied.
2 Gott ist in Juda bekannt,
In Israel ist sein Name gross;
3 Und in Salem erstand seine Hütte,
Seine Wohnung in Zion.
4 Dort zerbrach er die Blitze des Bogens,
Schild und Schwert und Krieg. Sela.
5 †Furchtbar* bist du, herrlich,
Herab von den †ewigen* Bergen.

אֵ֫ל, was auch besser zum Parallelismus passt. 11 Der Wechsel des Duals קַרְנַי und des Plurals קַרְנוֹת scheint in Bezug auf den Sinn bedeutungslos zu sein. — צַדִּיק geben Theod. Syr. Targ. dem Sinne nach richtig durch den Plural *δικαίων* wieder; gemeint sind die Israeliten.

76

Ein Siegeslied auf den Gott, der auf Zion thront und der seiner Feinde Trutz zersplittert hat. In der noch nicht von Origenes bearbeiteten LXX führte der Psalm die Überschrift *πρὸς τὸν Ἀσσύριον*; in Übereinstimmung damit beziehn ihn die meisten Ausleger auf die Niederlage Sanheribs II Reg. 19. Jes. 37. Nach Inhalt und Ton ist er nahe verwandt mit Ps. 46. 48. Unter der Voraussetzung, dass die Ähnlichkeit auf Nachahmung beruht hat Rudinger ihn auf einen Sieg der Makkabäer bezogen, und ihm sind Hitzig und Olsh. gefolgt. Jedoch sieht der kraftvolle Psalm nicht wie eine Nachahmung aus. Andrerseits ist der starke Aramaismus in v. 6 im Zeitalter des Jesaias sehr auffallend.

V. 2—4 Gott wird gepriesen als bekannt unter seinem Volk (v. 2), unter dem er seine Wohnung aufgeschlagen hat (v. 3), und das er gegen die Angriffe der Feinde geschützt hat (v. 4).

3 *Salem* ist abgekürzt aus Jerusalem, vgl. Gen. 14 18; ähnliche Abkürzungen s. bei Rosenmüller. Der jetzige Name Jerusalems, *el-Quds* ist Abkürzung von *beth el-Quds*. 4 שָׁמָּה = שָׁם II Reg. 23 8 al. Die Worte können schwerlich etwas anders sagen, als dass Jerusalem der Schauplatz der feindlichen Niederlage war. Sollte nur der Ort der Wirksamkeit Gottes genannt werden, von dem aus er die Niederlage anrichtete, so würde man מִשָּׁם erwarten. Auch begiebt sich Jahve sonst selbst auf den Kampfplatz und wirkt nicht von der Ferne aus. — רִשְׁפֵי קֶשֶׁת übersetzt Hier. nach Sym. *volatilia arcus*, ebenso Raschi unter Hinweis auf 91 5. In einer bei Rosenmüller angeführten Stelle des Schah nameh heissen die Pfeile allerdings »starke Adler«, aber רֶשֶׁף, im Phönicischen ein mit Apollo identificirter Gott, bedeutet die Flamme. Auch dieser Tropus für den Pfeil findet sich in der genannten Stelle des Schah nameh: »Starke Adler habe ich erregt, Pfeile, den Flammen gleich habe ich auf ihn geschüttet«. Natürlich sind die Pfeile so genannt, weil sie schnell wie der Blitz dahinfahren. — מִלְחָמָה metonymisch für מֻכְלֵי מִלְחָמָה. 5 נְאוֹר Part. Nif. nur hier. So Sym. Syr. *ἐπιφανὴς εἶ*. Die übrigen Übersetzungen haben anders gelesen; Aq. *φωτισμός*, Hier. *lumen* = נָאוֹר, LXX *φωτίζεις* = מָאִיר Ex. 13 21; Theod. *φοβερός*,

6 Ausgezogen wurden die trotzigen Streiter;
Sie sind entschlummert zu ihrem Schlaf,
Und allen Helden versagte der Arm.
7 Von deinem Schelten, Gott Jakobs,
Ward betäubt so Wagen wie Ross.
8 Du, du bist furchtbar,
Und wer kann vor dir bestehn von da an, wo dein Zorn herrscht?
9 Vom Himmel her liessest du das Urteil hören;
Die Erde fürchtete sich und ward stille,
10 Als Gott zum Gericht aufstand,
Allen Elenden auf Erden zu helfen. Sela.
11 Denn des Menschen Grimm muss dich preisen
. . . . . .

---

und so Targ. alternativ *fulgens terribilis* = נוֹרָא. Mit Rücksicht auf v. 8 und das zweifelhafte Nifal von אור wird dies als die ursprüngliche Lesart anzusehn sein. Ebenso wie im Psalm steht Ex. 15 11 נוֹרָא und נֶאְדָּר nebeneinander. — מִן in מהררי verstehn alle Alten mit Recht als Präposition: »von . . . . herab«. Gott schaltet von den Bergen herab, auf denen er thront. — הררי טרף deutet Theod. nach Ez. 17 9: »fruchtbringende Berge« (*ἀπὸ ὀρέων καρπίμων*); jedoch kann weder טֶרֶף so gebraucht werden, noch würde das Prädikat der Fruchtbarkeit hier Anwendung finden können. Nach der von Aq. Sym. Hier. Targ. gegebenen Übersetzung *ἀπὸ ὀρέων θήρας* erklären die Neueren meistens: Berge oder Burgen (?), auf denen die Beute (des siegreichen Gottes) aufgespeichert ist. Und wenn der Text richtig ist, wird kaum eine andere Erklärung übrig bleiben. LXX *ἀπὸ ὀρέων αἰωνίων* haben gelesen מהררי עַד, und vermuthlich hat Hitzig recht gesehn, wenn er in dem jetzigen טֶרֶף eine falsche Glosse für ursprüngliches עַד erblickt. Letzteres Wort bedeutet sowohl Ewigkeit wie Beute, vgl. Hab. 3 6 und Gen. 29 27. Die ewigen Berge sind die Berge Jerusalems. **6** אֶשְׁתּוֹללוּ eine aramaisirende Form für הִשְׁתּוֹללוּ Ges. 54 1; das Hithpael (Ethpael) hat, ebenfalls nach aramäischem Sprachgebrauch, passive Bedeutung. Die trotzigen feindlichen Krieger wurden erschlagen und ihrer Waffen und Kleider beraubt. In dem Ausdruck אבירי לב kömmt das Herz als Sitz des Muthes in Betracht. — Der Schlaf ist natürlich der Todesschlaf Jer. 51 39. — Das letzte Glied lautet wörtlich: Und nicht fanden alle Kriegshelden ihre Hände. Aber יָד hat seine eigentliche Bedeutung hier wie Jos. 8 20 ganz verloren, und ist soviel wie חַיִל Kraft. מצא חיל bedeutet im Aramäischen »vermögen«. **7** Wagen und Ross steht metonymisch für die auf ihnen fahrenden und reitenden Krieger. **8** מֵאָז אַפֶּךָ wie Rt. 2 7 מֵאָז הַבֹּקֶר. Grätz schlägt vor מֵעֹז אַפֶּךָ »wegen der Stärke deines Zornes«. **9** Das Urteil, welches Gott vom Himmel her hören liess, war sein Eingreifen zu Gunsten seines Volkes und die Vernichtung der Feinde. — Als Gottes Sitz erscheint hier der Himmel, während v. 3. 5 Zion es war. Diese zweifache Vorstellung ging auch 68 18. 19. 34 f. neben einander her. — 9b ist die Folge von 9a. **11** Der Vers begründet oder erläutert den Gedanken von 9. 10, dass die feindliche Welt ruhig wird, wenn Gott sich zum Gericht erhebt. Auch der Grimm des Menschen muss Gott preisen, nämlich dadurch, dass er verstummt wenn Gott sich erhebt. So dient alles menschliche Toben nur dazu, Gottes Allmacht in um so hellerem Lichte erscheinen zu lassen. — Das zweite Glied ist sehr dunkel. Mit dem Targum verstehn viele Ausleger שארית חֵמֹת von dem Zorn Gottes, und Hitzig erblickt in dem ganzen Satze eine Zeitbestimmung zu 11a: »wenn du dich mit dem Reste (deines) Grimmes umgürtest«, nämlich um die Feinde zu vernichten. Der Plural חֵמֹת (Prv. 22 24) ähnlich wie יְשׁוּעוֹת. Dafür dass der Zorn in den beiden Versgliedern auf verschiedene Personen bezogen werden

12 Gelobt und bezahlt die Gelübde Jahve eurem Gott;
Alle die rings um ihn her sind
Sollen Gabe bringen dem Furchtbaren,
13 Der den Übermuth der Fürsten abmäht,
Furchtbar den Königen der Erde ist.

77

Gebet in grosser Noth.

1 Dem Vorspieler, nach Jeduthun, von Asaph ein Psalm.

---

könne verweist Hitzig auf Apk. 11 18. Aber es ist nicht recht klar, weswegen der Dichter von einer שׁארית des Zornes Gottes spricht. Deshalb haben Andere חֵמֹת vom menschlichen Zorn verstanden und übersetzt: du gürtest d. i. schmückst dich mit dem Rest ihres Zornes. Auch dies ist wenig befriedigend. Nach LXX, welche für תַּחְגֹּר ἑορτάσει σοι haben, wollte Ewald lesen תְּחָגֶּךָ im Sinne von תָּחֹג לָךְ »wird dir Feste feiern«, ein zu gezwungener Gedanke. Grätz conjicirt: כי חֲמַת אֲרָם תודך שׁארית חֲמָת תחרג »Denn Hamath in Aram wird dich bekennen, das Überbleibsel von Hamath wird erbeben«. Er verweist wegen Hamaths auf Zch. 9 2 und auf II Reg. 16 9, aus welcher Stelle er schliesst, dass bei der Deportation der Einwohner von Damaskus durch Tiglath Pileser auch von Hamath nur ein Rest zurückblieb. Man sieht aber nicht ein, weshalb grade diese decimirte Stadt als Repräsentant der zukünftigen Bekenner Jahves genannt sein sollte. **12** Die Israel zu Teil gewordene Hülfe ist ein Anlass zum Dank für Israel selbst; zugleich aber veranlasst diese Rettungsthat die Heiden, dem starken Gotte Israels huldigend zu nahen. Im ersten Gliede wendet sich die Aufforderung an Israel; im zweiten an die benachbarten heidnischen Völker. כל סביביו ist von der Accentuation richtig als Subject zum Folgenden gezogen. Das Suffix in סביביו geht auf Gott, der in Israels Mitte thront. »Die um ihn her sind« sind also diejenigen, welche in Israels Umgebung wohnen. — מוֹרָא ist Jes. 8 13 der Gegenstand der Furcht, dort freilich mit dem Suffix »euer Schrecken«. LXX Hier. übersetzen *terribili* wie v. 8. **13** Zu יבצר vgl. Apk. 14 18. 19. רוּחַ wird soviel wie גֹּבַהּ רוּחַ Prv. 16 18 sein, vgl. Job. 15 13.

77

Der Sänger ringt im Gebet mit Gott und mit sich selbst. Immer aufs neue versucht er, den Frieden der Seele zu gewinnen, aber er kann nicht zur Ruhe und zum Frieden kommen. Da erinnert er sich selbst und seinen Gott an dessen frühere Thaten für sein Volk; er erinnert daran, wie Gott Israel in früherer Zeit mit kraftvollem Arm aus Ägypten befreit und es durch Moses und Aaron geleitet hat. Durch die Erinnerung an die Vorzeit will er die Nöthe der Gegenwart überwinden. — Es ist anerkannt, dass es sich in dem Psalm nicht um die persönlichen Verhältnisse des Dichters handelt, sondern dass er im Namen des Volkes spricht. Die Hinweisung auf die Erlösung aus Ägypten genügt als Beweis hierfür. Aber freilich muss der Dichter die Noth seines Volkes auf's Tiefste empfunden haben, um in der Weise, wie er es gethan, demjenigen Ausdruck zu geben, was die Herzen aller seiner Zeitgenossen erfüllte. Theod. v. Mops. hat den Psalm auf die Nöthe nach dem Exil gedeutet, und weiter herabzugehn liegt keine Veranlassung vor. Jedenfalls ist er später als Hab. 3, da v. 17. 18 des Psalms mehrfache Anklänge an Hab. 3 10. 11. 15 enthalten, vgl. Hitzig.

Den abrupten Schluss und das Fehlen jeden Hinweises auf die Gegenwart am Ende des Psalms erklären Rosenmüller u. A. daraus, dass er nicht vollständig erhalten ist, während Tholuk der Ansicht ist, dass der Dichter sein Lied nicht zu Ende geführt

2 Rufen will ich zu Gott und schreien,
Rufen will ich zu Gott, dass er auf mich höre.
3 In der Zeit meiner Noth suche ich den Herrn;
Meine Hand ist ausgestreckt in der Nacht und wird nicht müde;
Meine Seele will sich nicht trösten lassen.
4 Ich will Gottes gedenken und seufzen,
Will sinnen — und mein Geist verschmachtet. Sela.
5 Du hältst meiner Augen Lider;
Ich bin verstört und sprachlos.
6 Ich denke nach über die Tage der Vorzeit,
Die längst vergangenen Jahre.
7 Ich will meines Saitenspiels gedenken in der Nacht,
Will sinnen mit meinem Herzen,
Und so forscht denn mein Geist:
8 Wird der Herr denn für ewige Zeiten verstossen
Und nie mehr gnädig sein?
9 Ist seine Huld für immer zu Ende?
Hat die Verheissung aufgehört für Geschlecht und Geschlecht?
10 Hat Gott denn vergessen gnädig zu sein?
Oder im Zorn sein Erbarmen verschlossen? Sela.
11 Da sprach ich: Das ist meine Wunde,
Dass die Rechte des Höchsten sich geändert hat.

---

hat. Aber so gut wie Ps. 78 plötzlich mit David schliesst konnte es dem Dichter von Ps. 77 genügen, nur die grosse Zeit des Auszuges aus Ägypten als Gegenbild der jetzigen gedrückten Lage aufzurollen.

2 Wegen des Korhortativ ואצעקה kann der Vers nicht mit LXX Hier. (*voce mea ad deum clamavi . . . et exaudivit me*) als Aussage dessen aufgefasst werden, was der Sänger gethan hat, sondern dessen was er thun will: der Sänger nimmt sich vor zu beten. Zu קולי ist ein Verb wie »erschalle« zu ergänzen. — ויאזן ist Perf. cons. Ges. 63⁴ Anm. 3. **3** Das Perfect דרשתי dient zum Ausdruck der erfahrungsmässigen Thatsache Ges. 106ᵃc. Was der Sänger allezeit in der Noth gethan hat, das thut er auch jetzt. — נגרה Sym. *ἐκτέταται*, Hier. *extenditur*. Das Wort wird Thr. 3⁴⁹ vom Auge gebraucht, das unaufhörlich Thränen vergiesst. Targ. setzt auch hier das Auge statt der Hand ein, während LXX *ἐναντίον αὐτοῦ* נֶגְדּוֹ lasen. Im Syrischen bedeutet נגר »in die Länge ziehn«, von wo aus die Bedeutung »ausgestreckt sein« nämlich zum Gebet, sich rechtfertigen lässt. **4** Die Seele hat die ersehnte Ruhe noch nicht gefunden. Daher richtet der Sänger aufs Neue seine Gedanken auf Gott, wenn auch unter Seufzen. **5** Vor Kummer ist der Sänger schlaflos (vgl. v. 3. 7), und Gott ist es, der ihn nicht schlafen lässt. Weniger gut lasen Sym. Hier. אָחוּתָּ. **6** In dieser schlaflosen Unruhe denkt der Sänger über Jahves frühere Thaten für Israel nach; er leitet damit das Thema des zweiten Teiles v. 12 ff. ein. **7** Von der schönen Vergangenheit will er zu seinem Troste zu der Harfe singen. אזכרה d. i. ich will es zur Hand nehmen. Übrigens zogen LXX Sym. Syr. אזכרה noch zu v. 6 und setzten in v. 7 den Haupttrenner zu לבבי. Die Gliederung beider Verse würde hierdurch gewinnen. — Statt ויחפש (so auch Aq. Targ.) lasen LXX Sym. Theod. Syr. Hier. ואחפש (*perscrutabam animum meum*). Das Imperf. consec. drückt die Folge des eben ausgesprochenen Entschlusses aus. **8—10** Diese Verse bilden den Inhalt des Forschens. Die Fragen haben den Sinn, dass es doch nicht so sein könne. **9** אמר ist

12 Ich verkünde die Thaten Jahs,
Denn ich will deines Wunders in der Vorzeit gedenken
13 Und über all dein Thun nachdenken
Und über deine Werke sinnen.
14 Gott, hehr ist dein Weg;
Wer ist ein grosser Gott wie †Jahve*?
15 Du, du bist Gott, bist wunderthuend;
Du hast deine Macht unter den Völkern kund gethan;
16 Du hast dein Volk mit dem Arm erlöst,
Die Söhne Jakobs und Josephs.
17 Die Wasser sahen dich Gott,
Die Wasser sahen dich, bebten,
Und es zitterten die Fluthen.
18 Die Wolken strömten Wasser,
Die Himmelswolken donnerten,
Und deine Pfeile fuhren hin und her.

---

das Verheissungswort, wie sonst אִמְרָה. **10** הַנּוֹת Inf. von חנן nach Analogie der Verba ל״ה Ges. 67 Anm. 3. **11** Der viel erklärte Vers wird von Hier. und der Hauptsache nach ebenso von Aq. Sym. Theod. Quinta Syr. Targ. wiedergegeben: *et dixi: imbecillitas mea est haec, commutatio dexterae excelsi.* חַלּוֹתִי von חלל wie חנות v. 10, eigentlich: das Verwundetsein, vgl. Sym. *τρῶσίς μου.* Aq. *ἀρρωστία μου* und Hier. *imbecillitas mea* sprachen חֲלוֹתִי aus. היא ist Neutrum und weist auf 11 b hin. Das Forschen hat den Sänger zu der Erkenntniss geführt, dass der Grund seines Leidens in einer Änderung des Verhaltens Jahves zu Israel besteht. Jahves früher so starke Rechte scheint schwach geworden zu sein. Darum preist er von v. 12 an Jahves frühere Thaten für sein Volk, um ihn dadurch zu bewegen, auch jetzt wieder wie in alter Zeit zu handeln. Mehrere neuere Ausleger haben שנות als Plural von שָׁנָה angesehn. Delitzsch übersetzt: »drauf sag' ich mir: mein Leidensverhängniss ist das, Jahre der Rechten des Höchsten«, und erläutert: »es sind Jahre . . ., welche Gottes gewaltige Hand, unter die ich mich zu beugen habe, gestaltet und mir zugemessen hat«. Es scheint aber bedenklich, שנות anders zu fassen als die gesamte alte Tradition; auch LXX haben *ἀλλοίωσις.* **12** Nun folgt die Verkündigung der früheren Thaten Jahves. Das Qere אֶזְכֹּר wird freilich von allen alten Versionen (LXX Sym. Hier. Syr. Targ.) bestätigt, aber das Kethib אַזְכִּיר giebt einen weit besseren Sinn, vgl. Jes. 63 7 ff. — מקדם gehört nicht zu אזכרה sondern zu פלאך. **13** והגיתי ist Perf. consec. **14** Der Weg Gottes ist sein Walten. — קדש ist hier nicht die sittliche Heiligkeit, sondern die Majestät Gottes, die sich in der Erlösung seines Volkes offenbarte. Parallel damit steht גדול, vgl. Ex. 15 11. — Für כאלהים haben LXX dem Sinne nach richtig *ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν*, Targ. »wie der Gott Israels«. Der Dichter schrieb wohl כיהוה. **15** הָאֵל *ὁ θεὸς*, d. i. der wahre Gott; vgl. das Schibboleth des Islam *la ilaha ill' allahu* = *οὐκ ἐστὶ θεὸς εἰ μὴ ὁ θεός.* — עשה פלא ist nicht nähere Bestimmung zu הָאֵל, denn dann müsste es den Artikel haben, sondern zweites Prädikat zu אתה. **16** בזרוע nämlich נְטוּרָה 136 12. Ex. 6 6. — Die Söhne Jakobs und Josephs sind das Volk selbst. Joseph ist nach dem Targum neben Jakob deswegen genannt, weil er als Erhalter der Israeliten in Ägypten gleichsam ihr zweiter Vater wurde. Andere denken einfach an Ephraim und Manasse. **17** Die Wasser des rothen Meeres geriethen in Beben, als Jahve in furchtbarer Gewittererscheinung nahte, um sein Volk hindurchzuführen. ראוך מים ganz wie 114 3. 5. — יָחִילוּ für וַיָּחִילוּ. **18** Die Theophanie in der Form des Gewitters. זֹרְמוּ Aq. Hier. Targ. *excusserunt* (*aquas nubila*); es ist nicht Pual sondern Poel Ges. 55 1. — Der Plural הֲצָצִים

19 Es erschallte der Donner deines Rades;
Blitze erleuchteten den Erdkreis,
Die Erde erbebte und schwankte.
20 Durch das Meer ging dein Weg,
Deine Pfade durch grosse Wasser,
Und deine Spuren wurden nicht erkannt.
21 Du führtest dein Volk wie eine Heerde
Durch Moses und Aarons Hand.

78

Warnender Rückblick auf Israels Geschichte.

1 Maskil von Asaph.
Vernimm, mein Volk, meine Lehre,
Neigt euer Ohr den Worten meines Mundes.

---

von רֶגֶז nur hier; natürlich sind die Blitze gemeint. 19 גלגל erklären die Neueren als Wirbelwind, dagegen alle Alten (LXX Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. Targ.) als Rad; Hier. *vox tonitrui tui in rota.* Es ist das Rad oder die Räder (Sym. *ἐν τοῖς τροχοῖς*) des göttlichen Kriegswagens gemeint, deren Rollen den Donner verursacht. 20 Den Plural שְׁבִילֹתֶיךָ bezeugen mit dem Kethib LXX Syr. Hier. Der Singular (Qere und Targ.) ist wohl nur durch den vorhergehenden Singular דֶּרֶךְ veranlasst. — Die Fussspuren wurden nicht erkannt, weil sie durch das Wasser gingen; der Satz dient dazu, das Wunderbare des Durchzuges hervorzuheben.

78

Der Sänger führt seinen Zeitgenossen die alte Geschichte Israels zur Warnung und Ermahnung vor. Nach einer Einleitung, welche die Aufmerksamkeit erweckt und in die Nennung des Themas ausläuft (v. 1—8), behandelt er zunächst eine erste Reihe von Wundern, die beim Auszuge aus Ägypten stattfanden: Durchzug durch das rothe Meer, Leitung durch Wolke und Feuersäule und Wasserspendung in der Wüste 9—16. Trotzdem sündigte das Volk weiter und zweifelte an Gottes Allmacht. Manna und Wachteln gaben den Beweis derselben, zugleich mit ihm aber brach das Strafgericht über Israel herein 17—31. Dennoch fuhr es fort zu sündigen; wohl wandten sie sich in der Noth bittend an ihren Gott, aber ihr Herz hielt nicht fest zu ihm, und nur der Barmherzigkeit Gottes war es zu verdanken, dass sie nicht ganz vernichtet wurden 32—39. Gottes Barmherzigkeit und Israels Undank wird nun weiter an den ägyptischen Plagen und der Führung des Volkes nach Kanaan dargethan 40—55. Auch hier sündigte Israel weiter; daher gab Gott seine Wohnstätte in Silo auf und überlieferte das Volk den Feinden 56—64. In der grössten Noth aber erhob er sich wieder, schlug die Feinde, erwählte den Zion an Silos statt als seinen Wohnsitz und liess das Volk durch David, seinen Auserwählten, weiden.

Nahe verwandt mit unserm Psalm sind Ps. 105—107. Die Verwendung der alten Geschichte zu erbaulichen Zwecken findet sich allerdings schon bei Hosea, gehört aber in dieser Ausführlichkeit gewiss erst der nachexilischen Zeit an, in welcher die geschichtlichen Bücher und besonders der Pentateuch abgeschlossen vorlagen. Die Darstellung der ägyptischen Plagen im Psalm weicht allerdings von der im Exodus eingehaltenen Reihenfolge ab; aber die Behauptung von Delitzsch und Cheyne, dass die dargestellten Ereignisse auf die jehovistische Erzählung (JE) zurückgingen, ist nicht zutreffend; denn

2 Ich will meinen Mund mit einem Spruch aufthun,
Will Räthsel aus der Vorzeit hervorsprudeln lassen.
3 Was wir gehört haben und erfahren,
Und unsere Väter uns erzählten
4 Wollen wir ihren Söhnen nicht verhehlen,
Indem wir dem späteren Geschlechte erzählen den Ruhm Jahves
Und seine Macht und Wunder, die er gethan.
5 Denn er stellte eine Mahnung in Jakob auf
Und gab eine Weisung in Israel,
Als er unsern Vätern gebot,
Sie ihren Söhnen bekannt zu machen,
6 Damit es das spätere Geschlecht erfahre,
Die Söhne, so geboren würden, aufträten
Und es ihren Söhnen erzählten,
7 Und sie auf Gott ihr Vertrauen setzten,
Die Thaten Gottes nicht vergässen
Und seine Gebote hielten;
8 Und nicht wie ihre Väter würden,
Ein widerspenstiges, trotziges Geschlecht,
Ein Geschlecht, wankelmüthigen Herzens,
Dessen Geist nicht treu zu Gott hielt.

---

die vom Dichter übergangene Plage der Finsterniss gehört E an (s. Dillmann), und die Anschauung, dass die Stiftshütte mitten im Lager stand (v. 28) ist die von P. Eine erschöpfende Untersuchung über das Verhältniss der beiderseitigen Darstellungen würde hier zu weit führen; war denn aber der Dichter überhaupt gezwungen, sich peinlich genau an seine historische Vorlage anzuschliessen?

1—8 Diese Verse bilden den Eingang. Der Dichter erregt zunächst die Aufmerksamkeit und teilt mit, wovon er sprechen will, nämlich von Israels wunderbarer alter Geschichte v. 1—4. Sodann begründet er sein Unternehmen mit dem göttlichen Gebot, das was Israel erfahren hat, den Nachkommen zu erzählen, damit diese ihr Vertrauen auf Gott setzen und nicht wie die Väter abtrünnig werden v. 5—8. **2** משל und חידות wie 49 5 und wohl von dort entlehnt. Der Dichter nennt seinen Psalm eine Parabel (מָשָׁל), weil er eine Lehre für seine Hörer enthält. Von Räthseln kann er sprechen, weil sowohl die in dem Psalm erzählten Thaten Gottes als auch das Verhalten der Väter unbegreiflich sind. **3** Der ganze Vers bildet das Object zu נכחד לא v. 4. Andere beziehn אֲשֶׁר auf חידות v. 2 zurück; in diesem Falle sind als Object zu נכחד die Worte ותהלות וגו zu betrachten. — Statt »ihren Söhnen« v. 4 hätte der Dichter auch »unsern Söhnen« sagen können; aber auch die spätesten Generationen sind Söhne der Urväter. **4** LXX Hier. (*non sunt abscondita a filiis eorum*) sprachen נִכְחָד aus. — מספרים bezieht sich auf das Subject in נִכְחָד. **5** Das Waw cons. in ויקם ist begründend Ges. 158. — עדות und תורה gehn auf das Gebot Dtn. 4 9. Ersteres übersetzt Sym. gut *διαμαρτυρίαν*, Hier. *contestationem*, vgl. הָעִיד. — Bezieht man mit LXX אשר als Relativpartikel auf תורה, »welche er unsern Vätern gebot«, so ergiebt sich eine Tautologie; אשר wird daher besser als Conjunction im Sinne von ὅτε verstanden. — Das Suffix in להודיעם bezieht sich auf die v. 4 genannten Wunder Gottes. **6** Nach der Accentuation und LXX gehört בנים יולדו noch zu 6a; aber dann ist es eine frostige Erklärung von דור אחרון. Mit den besten Handschriften des Hier. ziehn wir die beiden Worte daher zum Folgenden. יקומו ist noch ab-

9 Die Söhne Ephraims, gerüstete Bogenschützen
Kehrten um am Tage der Schlacht.
10 Sie hielten den Bund Gottes nicht
Und weigerten sich, nach seinem Gesetz zu wandeln,
11 Und vergassen seine Thaten,
Und seine Wunder, die er sie hatte sehn lassen.
12 Vor ihren Vätern that er Wunder
Im Lande Ägypten, im Gefilde von Zoan.
13 Er spaltete das Meer und liess sie hindurchgehn
Und brachte das Wasser zum Stehn wie einen Getreidehaufen;
14 Er leitete sie mit der Wolke am Tage
Und die ganze Nacht mit Feuerschein;
15 Er spaltete Felsen in der Wüste
Und tränkte wie mit Fluthen in Fülle,
16 Liess Bäche aus dem Felsen kommen
Und Wasser herabfliessen gleich Strömen.
17 Doch sündigten sie weiter wider ihn,
Indem sie sich wider den Höchsten empörten in der Steppe.
18 Sie versuchten Gott in ihrem Herzen,
Indem sie Speise für ihr Gelüste forderten,
19 Und redeten wider Gott; sie sprachen:
»Sollte Gott einen Tisch in der Wüste decken können?
20 »Er hat ja den Felsen geschlagen, dass Wasser flossen,
»Und Bäche strömten;
»Wird er auch Brot geben können,
»Oder Fleisch seinem Volke verschaffen?«

---

hängig von לשמן. Für die Bedeutung vgl. Dtn. 19 16. 8 חכין לבו לא nämlich אֶל אלהים, vgl. v. 37. I Sam. 7 3. 9 Der Vers spricht, wenn im eigentlichen Sinne verstanden, von Feigheit oder Verrath der Ephraimiten im Kriege. Da aber von Krieg hier nicht die Rede ist, erklären die meisten Ausleger den Ausdruck unter Vergleich von v. 57 bildlich, und meinen, dass die Erklärung v. 10 folge. Schwerlich aber konnte das Festhalten am Bunde mit Gott unter dem Bilde eines Krieges vorgestellt werden. Dazu kommt, dass die Vorwürfe v. 10 ff. ebenso gut die Judäer wie die Ephraimiten treffen, und auf die letzteren allein ist im Folgenden durch Nichts hingewiesen. Endlich schliesst sich v. 10 trefflich unmittelbar an v. 8 an. Unter diesen Umständen halte ich es mit Hupfeld und Hitzig für sicher, dass der Vers ein späteres Einschiebsel ist. Hierfür spricht auch, dass kein Parallelismus in ihm herrscht. Wodurch er hierhergekommen ist wird sich schwerlich ausmachen lassen; Hitzig erinnert daran, dass er mit v. 57 das Wort קשת und die Wurzeln חזק und רמה gemeinsam hat. Zu נשקי קשת vgl. I Chr. 12 2. II Chr. 17 17. רוּמָי (Jer. 4 29) ist Apposition zu נשקי Jer. 46 9. 12 Hier beginnen die historischen Details. — Zoan d. i. Tanis, vgl. Num. 13 22, wird vom Dichter als Residenz des Pharao zu Mosis Zeit genannt; vgl. darüber Riehm, Hb. s. v. Zoan. Die Bezeichnung »Gefilde Zoans« für das weitere Gebiet des Ortes findet sich auch auf ägyptischen Denkmälern, s. Riehm, ibid. 13 Vgl. Ex. 15 8. 14 Vgl. Ex. 13 21. 15. 16 Vgl. Ex. 17. Num. 20. — רבה ziehn LXX Hier. zu תהומות (*quasi de abyssis magnis*); da sich dies aber sprachlich nicht rechtfertigen lässt, so wird man es besser als Adverb ansehn Ges. 132 Anm. 5 Fussnote 2. Graetz

21 Darum hörte Jahve und entrüstete sich,
Und Feuer entzündete sich in Jakob,
Ja Zorn stieg auf gegen Israel,
22 Dass sie nicht an Gott glaubten
Und nicht auf seine Hülfe vertrauten.
23 Und er gebot den Wolken droben
Und öffnete die Thüren des Himmels,
24 Liess Manna zur Speise auf sie regnen
Und Himmelskorn gab er ihnen.
25 Brot der Gewaltigen ass ein jeder,
Zehrung sandte er ihnen in Fülle.
26 Er liess den Ost am Himmel aufbrechen
Und führte durch seine Macht den Süd herbei,
27 Liess Fleisch auf sie regnen wie Staub,
Wie Sand des Meeres fliegende Vögel,
28 Und liess sie mitten in sein Lager fallen,
Rings um seine Wohnung her.
29 Da assen sie und wurden voll satt,
Er gewährte ihnen ihr Begehr.
30 Noch waren sie ihrer Begehr nicht entfremdet,
Noch war ihre Speise in ihrem Munde,
31 Da stieg der Zorn Gottes über sie herauf
Und mordete unter ihren Fetten,
Die Jünglinge Israels streckte er nieder.
32 Bei alle dem sündigten sie weiter
Und glaubten nicht an seine Wunder.
33 Da liess er ihre Tage schwinden als einen Hauch
Und ihre Jahre in Schnelle.
34 Würgte er sie, so fragten sie nach ihm,
Bekehrten sich und suchten Gott,
35 Und dachten daran, dass Gott ihr Fels,
Und Gott, der Höchste, ihr Erlöser.

---

emendirt עֲרָבָה. Aber für die Steppe war das Wasser nicht bestimmt. **16** וירבא statt ויוצא Ges. 74 3 Anm. 5. **17** לַמְרוֹת für לַהַמְרוֹת Ges. 53 3 Anm. 7. **18** Sie versuchten Gott, d. i. sie stellten seine Macht auf die Probe Ex. 17 3. 4. **21** שמע ist Nebenbestimmung zu ויתעבר: er entrüstete sich, als er es hörte; ebenso v. 59. **23** Der Zorn Gottes bleibt zunächst unberücksichtigt, und es wird vielmehr zunächst nur die Gewährung der Bitte berichtet; die damit verbundene Strafe wird v. 30f. nachgeholt. **24** Himmelskorn nach Ex. 16 4, vgl. 105 40. **25** אבירים LXX richtig ἀγγέλων, vgl. 103 20 גִּבּוֹרֵי כֹחַ, s. auch Sap. 16 20. **26** Der Wind, welcher die Wachteln herbeiführte Num. 11 31, war ein Südostwind; sie kamen aus Arabien. Ost und Süd sind nur rhythmisch auf die beiden Versglieder verteilt, bilden aber logisch einen zusammengehörigen Begriff. — יַסַּע dichterisch für וַיִּסַּע. **28** משכנותיו ist die in Mitten des Lagers stehende Stiftshütte. **30** Das erste Glied soll nach dem Parallelismus besagen, dass sie den Geschmack des Fleisches noch empfanden, als die Strafe sie traf. Zu 30b vgl. Num. 11 33. **33** Anspielung auf Num.

36 Sie beschwatzten ihn mit ihrem Munde
Und logen ihm mit ihrer Zunge;
37 Aber ihr Herz hielt nicht an ihm fest,
Und seinem Bunde waren sie nicht treu.
38 Er aber ist barmherzig, vergiebt die Schuld und vertilgt nicht,
Und wendet oftmals seinen Zorn
Und weckt nicht all' seinen Grimm.
39 Und er gedachte, dass sie Fleisch,
Ein Hauch, der schwindet und nicht wiederkehrt.
40 Wie oft empörten sie sich wider ihn in der Wüste,
Betrübten ihn in der Einöde!
41 Und wieder versuchten sie Gott
Und kränkten den Heiligen Israels.
42 Sie gedachten nicht seiner Hand,
Des Tages, da er sie vom Feinde befreite,
43 Er der seine Zeichen in Ägypten verzeichnete
Und seine Wunder in Zoans Gefilde.
44 Denn er verwandelte ihre Nile in Blut,
Und ihre Bäche, damit sie nicht trinken könnten.
45 Er schickte Ungeziefer unter sie, das verzehrte sie,
Und Frösche, die sie verderbten.
46 Er gab ihr Gewächs dem Nager preis
Und ihre Arbeit der Heuschrecke.
47 Er mordete ihren Weinstock durch Hagel
Und ihre Sykomoren durch Reif (?),
48 Überlieferte ihr Vieh dem Hagel
Und ihre Heerden den Flammen.
49 Er sandte gegen sie seine Zornesgluth
Wuth und Grimm und Drangsal,
Eine Sendung schädlicher Engel.
50 Er bahnte seinem Zorn einen Pfad,
Enthielt dem Tode ihre Seele nicht vor,
Und überliess ihr Leben der Pest.

---

14 22 ff. — בבחלה nach LXX Aq. Hier. einfach *velociter*. 34 ff. Der Dichter denkt hier an Stellen wie Jdc. 2 11 ff. 38 Eine eingeflochtene allgemeine Bemerkung über Gottes Wesen, welche erklären soll, wie es kam, dass er sich trotz der Unwahrhaftigkeit der Israeliten besänftigen liess. 39 Das Fleisch ist nach dem Parallelismus Symbol der Schwäche im physischen Sinne, vgl. Jes. 31 3. 41 תוה bedeutet im Syrischen »bereuen«. LXX *παροξύνειν*. Hier. *concitaverunt*. 42 Die Hand ist die mächtige und zugleich hülfreiche. — יום betrachten LXX Sym. Hier. richtig als zweites Object zu זכרו. 44 Der Plural יאריהם wie 45 10. — בל ישתיון betrachten die Alten als Finalsatz *ut non biberent* Jes. 14 21. Wegen der Verbalform vgl. Ges. 75 Anm. 4. 45 ערוב ist als Collectiv mit dem Feminin verbunden wie Ex. 8 2. 47 חנמל nur hier; LXX *ἐν τῇ πάχνῃ*, Aq. Syr. Hier. *in frigore*; dagegen Sym. *ἐν σκώληκι*, Targ. בכרוזא d. i. durch Heuschrecken (חָגָב). 48 Der Hagel als Todesursache des Viehs nach Ex. 9 25. Sym. (*λοιμῷ*) und zwei hebräische Handschriften

51 Denn er schlug alle Erstgeburt in Ägypten,
Der Manneskraft Erstlinge in den Zelten Hams,
52 Und liess sein Volk aufbrechen wie Schafe
Und leitete sie in der Wüste wie eine Heerde,
53 Leitete sie sicher, sie fürchteten sich nicht,
Aber ihre Feinde bedeckte das Meer.
54 Er brachte sie in sein heiliges Gebiet,
Zu jenem Berge, den seine Rechte erworben hatte.
55 Da vertrieb er vor ihnen Völker,
Liess sie zufallen als Eigenthums-Grundstück,
Und liess in ihren Zelten Israels Stämme wohnen.
56 Aber sie versuchten empörerisch Gott, den Höchsten,
Und hielten seine Mahnungen nicht,
57 Wichen ab, waren treulos wie ihre Väter,
Kehrten um, wie ein trügerischer Bogen,
58 Erzürnten ihn mit ihren Höhen
Und reizten ihn durch ihre Bilder.
59 Gott hörte es und entrüstete sich
Und verschmähte Israel völlig;

---

lesen לַהֲבֵי; jedoch ist die massoretische Lesart auch durch LXX Hier. Syr. Targ. bezeugt, und auch bei לַהֲבֵי würde eine Wiederholung nicht vermieden werden. Die Flammen (s. 76 4) sind die Blitze, vgl. Ex. 29 3 f. **49—51** Die Tödtung der Erstgeburt. **49** מלאכי רעים erklären Olsh. Hitz. Unglücksengel, d. i. solche, welche in Gottes Auftrag allerlei Unglück ausrichten, so dass רָעִים für רָעוֹת stände. Da letzteres jedoch grammatisch bedenklich ist, so erklärt man richtiger mit LXX Hier. Syr. Targ. *angelorum malorum*, oder noch besser mit Sym. *ἀγγέλων κακούντων*. Die Construction ist wie Num. 5 18 מֵי הַמָּרִים, vgl. Ges. 130 5. Gemeint sind solche Engel, die in Gottes Auftrag schädigen, vgl. Jdc. 9 23. I Sam. 16 14. I Reg. 22 21 ff. **51** Von dem zusammengesetzten Begriff אוֹן רֵאשִׁית Gen. 49 3 ist ein Plural gebildet mit der Endung am zweiten Element wie im Syrischen. LXX Sym. Syr. Targ. sprachen aus אוֹנָם, aber Aq. Hier. אוֹנִים. — חָם metonymisch für Ägypten, vgl. Gen. 10 6. **54** Der Ausdruck aus Ex. 15 17. Unter dem Berg versteht ein Teil der Ausleger das Gebirgsland Kanaan; andere denken mit grösserer Wahrscheinlichkeit an den Zion, der hier proleptisch genannt wird. — הר זה LXX Syr. Targ. Hier. mit der Accentuation *montem istum*, wobei dann קנתה als Relativsatz ohne אֲשֶׁר aufzufassen ist; dagegen Sym. *ὄρος δ ἐκτήσατο*, wobei זֶה als Relativ gefasst ist, vgl. 74 2. **55** Das Suffix in וישכן bezieht sich grammatisch auf die Heiden, dem Sinne nach auf ihr Land. Für den Ausdruck vgl. Ez. 45 1. Num. 34 2. Das ב in בחבל ist Beth essentiae. חֶבֶל ist das zugemessene Stück. Num. 34 2 heisst es einfach בְּנַחֲלָה »als Eigenthum«. Wem Gott das Land der Heiden zufallen liess ist nicht ausdrücklich gesagt, weil es sich von selbst versteht. **57** קשת רמיה, aus Hos. 7 16, versteht Sym. (*ἀσθενές*) vom schlaffen Bogen, vgl. Prv. 10 4; ähnlich Hier. Targ. Aber dazu passt das Verbum נהפכו nicht; man wird danach an einen Bogen zu denken haben, der die auf ihn gesetzten Erwartungen täuscht, weil die mit ihm geschossenen Pfeile vom Ziel abweichen. **58** Die Höhen sind solche, auf welchen fremde Götter verehrt wurden Dtn 32 16 f., oder solche, auf denen ungesetzlicher Jahvecultus stattfand I Reg. 15 14 al. **59** Israel bezeichnet hier nicht etwa nur den Stamm Ephraim, denn nicht dieser allein hatte sich des Götzendienstes schuldig gemacht, nicht ihn allein traf die Strafe v. 62, und endlich war das Heiligthum in Silo, wenn es auch

60 Er verwarf die Wohnung von Silo,
Das Zelt, das er unter den Menschen aufgeschlagen,
61 Und gab seine Macht der Gefangenschaft preis
Und seine Zier der Hand des Feindes,
62 Überlieferte sein Volk dem Schwert
Und entrüstete sich über sein Erbe.
63 Seine Jünglinge verzehrte das Feuer,
Und seine Jungfraun blieben ungefeiert.
64 Seine Priester fielen durch das Schwert,
Und seine Wittwen weinten nicht dazu.
65 Da erwachte der Herr wie ein Schlafender,
Wie ein Held, der vom Wein besiegt ward,
66 Und schlug seine Feinde hinten,
Ewige Schmach that er ihnen an.
67 Und er verwarf das Zelt Josephs,
Erwählte nicht den Stamm Ephraim,
68 Sondern erwählte den Stamm Juda,
Den Zionberg, den er liebt,
69 Und baute den Höhen gleich sein Heiligthum,
Gleich der Erde die er für ewig gegründet.
70 Er erwählte David seinen Knecht
Und nahm ihn von den Hürden der Heerde;

---

auf ephraimitischem Boden lag, doch das allgemeine Centralheiligthum aller Stämme Jos. 18₁. I Sam. 1₃. 4₄. ₁₁. **60** שִׁכֵּן (so Sym. Hier.) hat dieselbe Bedeutung wie das Hifil Jos. 18₁. LXX (*οὗ κατεσκήνωσεν*) Syr. Targ. sprachen שָׁכַן aus. **61** עֹז ist wie תִּפְאַרְתּוֹ die Bundeslade, vgl. 132₈. Der Dichter spielt an auf ihre Wegführung durch die Philister I Sam. 4₁₁. ₂₁. **63** חוֹלָלוּ für יְהֻלָּלוּ geht auf die Hochzeitslieder, so Aq. *ὑμνήθησαν*, Sym. Theod. Qu. *ἐπηνέθησαν*. Im Aramäischen ist חִלּוּל die Hochzeit. Weniger gut LXX *ἐπένθησαν* (al. *ἐπενθήθησαν*), Hier. *et virgines eius nemo luxit* mit Ableitung von יָלַל. **64** Als besonders schmerzlich wird es empfunden, dass die Gemordeten der Todtenklage, d. i. des ehrlichen Begräbnisses, verlustig gingen, vgl. Jer. 22₁₈. Job. 27₁₅. Die Lesart von LXX Hier. Syr. תְּנָבֶּינָה ist zu verwerfen; richtig Sym. Targ. **65** Bei dieser tiefsten Demüthigung seines Volkes erwachte das Erbarmen Gottes und zugleich sein Grimm gegen die Feinde. מִתִּרְוֹנָן nur hier. Sym. (*διαλαλῶν ἐξ οἴνου*) und Neuere führen die Form auf רָנַן »jauchzen« zurück, und verstehn es von dem lauten Rufen des Kriegers, der sich durch Wein angefeuert hat. Dagegen aber spricht der Parallelismus, nach welchem es sich um einen Schlafenden handelt. Daher wird מִתִּרְוֹנָן auf ein im Hebräischen sonst nicht vorkommendes רוֹן zurückzuführen sein; das entsprechende arabische Verb bedeutet besiegt werden, nämlich vom Wein: ראנ עלית אלחמר *subegit eum vinum*; so auch LXX Targ. Hier. (*post crapulam vini*). Die Kühnheit des Bildes spricht nicht gegen sondern für diese Erklärung. **66** Die Siege unter Samuel, Saul und David. אָחוֹר beziehn LXX *εἰς τὰ ὀπίσω*, Vulg. *in posteriora*, Targ., vgl. Luther, mit Recht auf I Sam. 5₆. Das drastische des Ausdrucks darf auch hier nicht verleiten, gegen den hebräischen Sprachgebrauch zu übersetzen: er schlug sie zurück, denn הכה אחור »zurückschlagen« (den Feind) ist nicht hebräisch (Hitz.). Die Schmach ist eben diese besondere Art der Plage. **67** Das Zelt Josephs ist Silo. **69** Das tertium comparationis muss nach 69b auch im ersten Gliede das Unbewegliche und Feste sein; als Bild hierfür können sowohl die Berge wie

71 Von den säugenden Schafen holte er ihn,
Um sein Volk Jakob zu weiden
Und Israel, sein Erbe.
72 Der weidete sie in seiner Herzenseinfalt
Und leitete sie mit kluger Hand.

79

Verwüstung des Heiligthums.

1 Ein Psalm von Asaph.
Gott, Heiden sind in dein Eigenthum gedrungen,
Haben deinen heiligen Tempel verunreinigt,
Haben Jerusalem zu Steinhaufen gemacht.
2 Sie haben die Leichen deiner Knechte den Vögeln des Himmels zum Fraß gegeben,
Das Fleisch deiner Heiligen den Thieren des Feldes,
3 Haben ihr Blut vergossen wie Wasser rings um Jerusalem her,
Und Niemand begrub.

---

die Himmelshöhn (89 s. 30) verwandt sein; eine Entscheidung ist nicht möglich. חֲסִידִים ist eigentlich Adjectiv, aber substantivisch gebraucht wie v. 71 עֲלוֹת. 72 b Eigentlich: »mit der Einsicht seiner Hände«.

79

Die Entweihung des Heiligthums und die an Israel begangenen Grausamkeiten, über welche dieser Psalm klagt, sind bereits von Theod. v. Mops., Theodoret, Athanasius, Apollinaris, Cassiodor, R. Obadja Gaon u. A. auf die makkabäischen Zeiten bezogen worden. In neuerer Zeit hat besonders Hitzig den Nachweis geführt, dass der Psalm sich nur aus dieser Zeit begreifen lässt. Er entstammt augenscheinlich denselben Verhältnissen wie Ps. 74. Ausser der makkabäischen Zeit könnte nur die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer in Betracht kommen; aber mit Recht bemerkt Hitzig, dass die Wörter Krieg, Niederlage u. s. w. nirgends vorkommen. V. 2 werden mit חסידים die Märtyrer unter Antiochus Epiphanes gekennzeichnet, die nach v. 8 nicht für eigne Sünden büssten. Mit Recht macht Hitzig auch darauf aufmerksam, dass der Ausdruck »rings um Jerusalem« v. 3 auf die chaldäische Kriegsführung nicht zutreffend ist, »und wie ähnlich dagegen I Mak. 1 37 *καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος*! (Auf diese Stelle verweist schon Theodor.) Alle die charakteristischen Züge des Gemäldes: Entweihung des Tempels, Verwüstung der Stadt, Blutvergiessen und Lästerung Jahves finden sich z. B. II Mak. 8 2—4 vereinigt«. I Mak. 7 17 werden die Verse 2. 3 des Psalms auf die Nöthe der makkabäischen Zeiten unter Alkimos angewendet; jedoch ist der Psalm offenbar schon in einer früheren Periode, nämlich in der Zeit, als der Tempel noch nicht wieder eingeweiht war, gedichtet worden. Dass der am Ausgange des zweiten Jahrhunderts a. Chr. schreibende Verfasser des ersten Makkabäerbuches einen erst um 168 a. Chr. gedichteten Psalm citiren konnte, und zwar als heilige Schrift, dürfte nicht zweifelhaft sein.

1 Die Bedeutung »Völker« für גוים ist dem Sprachbewusstsein hier augenscheinlich nicht mehr lebendig; es sind deutlich Heiden gemeint. Das Eigenthum Gottes ist hier das heilige Land, oder vielleicht speciell Jerusalem. — עִיִּים richtig Aq. *εἰς λιθολογίαν*, Hier. *in acervis lapidum*. 2 Zu den Grausamkeiten kam der Schimpf, dass die Leichname unbegraben liegen bleiben. — Die חסידים sind die *Ἀσιδαῖοι* I Mak. 7 13. II Mak. 14 6. —

4 Wir sind unsern Nachbarn ein Hohn,
Ein Spott und Schimpf denen die um uns wohnen.
5 Wie lange, Jahve, wirst du ewig zürnen,
Wird dein Eifer wie Feuer brennen?
6 Giess deinen Grimm über die Heiden aus, die dich nicht kennen,
Und über die Königreiche, die deinen Namen nicht anrufen.
7 Denn †sie haben* Jakob verschlungen
Und seine Stätte verwüstet.
8 Gedenke uns nicht der Schulden der Früheren;
Lass dein Erbarmen uns bald entgegen kommen,
Denn wir sind gar schwach.
9 Hilf uns, Gott unsers Heils, wegen der Ehre deines Namens,
Errette uns und vergieb unsere Sünden um deines Namens willen.
10 Warum sollen die Heiden sagen: wo ist ihr Gott?
Lass vor unsern Augen kund werden an den Heiden
Die Rache für das vergossene Blut deiner Knechte.
11 Lass vor dein Antlitz kommen das Seufzen des Gefangenen;
Nach deines Armes Grösse †erlöse* die Kinder des Todes,
12 Und vergilt unsern Nachbarn siebenfältig in ihren Busen
Ihre Schmach, mit der sie dich, Herr, geschmäht haben.
13 Wir aber, dein Volk und die Heerde deiner Weide,
Wollen dir ewig danken,
Allen Geschlechtern deinen Ruhm verkünden.

Über die Form חֲרָתוּ vgl. Ges. 90 3 b. **4** Vgl. 44 14. **5** Zu לנצח vgl. 13 2. — Der Eifer Gottes entbrannte sonst für sein Volk Jes. 9 6, jetzt aber gegen dasselbe. **6. 7** sind Citat aus Jer. 10 25; danach ist auch v. 7 mit allen Alten (LXX Hier. Syr. Targ.) אֲכָלוּ zu lesen; das Bild wie 14 4. — נוהו übersetzen Aq. Sym. Theod. Hier. *decorem eius*, vgl. Targ. *sanctuarium eius*, vgl. II Sam. 15 25; es ist aber wohl einfach die Wohnstätte, LXX *τὸν τόπον αὐτοῦ*. **8** Das Unglück, von welchem Israel betroffen wird, ist so gross, dass nur die Annahme übrig bleibt, Gott räche die Sünden der götzendienerischen Väter an den Kindern, denn die jetzige Generation fühlt sich im Allgemeinen schuldlos, vgl. 44 18 ff. und für den Ausdruck Jer. 11 10. לָנוּ ist dativus incommodi. **9** f. Wenn nicht um unsretwillen so schreite um deiner eignen Ehre willen ein. Wenn Gott nicht helfen würde, so würden die Feinde wähnen, er habe nicht die Macht dazu, vgl. 42 4. 115 2. Jo. 2 17. **11** אסיר ist das ganze Volk, welches in den Ketten der Tyrannen seufzt. — הוֹתֵר (so LXX Hier.) »lass übrig« d. i. erhalte am Leben. Syr. Targ. vgl. Raschi lasen יַתֵּר (vgl. 105 20. 146 7). was besser zu dem vorhergehenden אסיר passt und durch 102 21, wo פַּתַּח dafür steht, als ursprünglich bestätigt wird. **12** Zu שִׁבְעָתַיִם vgl. Ges. 97 3. — Der Busen, d. i. das faltige Gewand, nimmt die reichlich zugemessene Gabe auf Jes. 65 6. Jer. 32 18. Lc. 6 38. Rt. 3 15. **13** Die Heerde deiner Weide, d. i. die von dir geweidete Heerde, vgl. 74 1.

80

Israel befindet sich in grosser Noth und Trübsal und bittet um Wiederherstellung. In einer schönen Allegorie erinnert die Gemeinde ihren Gott daran, wie er sie einst aus Ägypten nach Kanaan verpflanzt und ihr hier Blühen und Gedeihen gewährt hat. Wie anders jetzt! Israel, Gottes fruchtbarer Weinstock, liegt jetzt am Boden, und die Nach-

80

Gebet des bedrängten Volkes um Wiederherstellung.

[1] Dem Vorspieler nach Lilien; ein Zeugniss von Asaph, ein Psalm.
[2] Hirte Israels, vernimm!
Der du Joseph leitetest wie eine Heerde,
Der auf dem Cherubim thront, erscheine!
[3] Vor Ephraim und Benjamin und Manasse setze deine Macht in Bewegung
Und komm uns zu Hülfe!
[4] Gott, stell' uns wieder her
Und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.
[5] Jahve, Gott Zebaoth,
Wie lange grollst du gegen das Gebet deines Volks?

---

barn treiben ihren Spott mit dem einst so reich begnadeten Volk. Wolle Gott sich seiner auf's Neue annehmen; dann will es treu zu ihm halten und ihn preisen.

Die Noth, über welche der Psalm klagt, hat zuerst Theod. v. Mops. auf die Verfolgungen unter Antiochus Epiphanes gedeutet. Ohne von diesem Vorgänger zu wissen haben Hitzig und Olsh. dieselbe Datirung gegeben. Vielleicht ist auch die Überschrift der LXX *ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου* auf die seleucidischen Syrer zu beziehn. Aber diese Datirung ist unmöglich, weil unser Psalm (80[13]) in 89[41] f. nachgebildet ist. Dagegen ist der Psalm sicher nachexilisch, s. zu v. 3 und 4. Der Gebrauch des Wortes צבאות als eines Eigennamens Gottes v. 5. 8. 20 kann bei der augenscheinlich beabsichtigten Steigerung in den Versen 4. 8. 20, schwerlich nur auf Rechnung eines späteren Redactors gesetzt werden. Dann aber spricht auch dieser mit Sicherheit erst bei den LXX und in den sibyllinischen Orakeln nachweisbare Sprachgebrauch mindestens gegen vorexilischen Ursprung des Psalms. Er mag während der Nöthe des 5. Jahrhunderts gedichtet sein.

2 Zu Joseph im Parallelismus mit Israel vgl. 77[16]. Beide zusammen bezeichnen das ganze Volk. — נֹהֵג ist Particip der Vergangenheit Ges. 116[2]. Der Dichter denkt wohl besonders an die Leitung beim Auszuge aus Ägypten und beim Wüstenzuge. — Die Cherubim sind hier nicht die der Bundeslade, sondern die himmlischen 18[11]. **3** Weswegen grade Ephraim, Benjamin und Manasse genannt sind, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Juda wird vermuthlich deswegen nicht erwähnt, weil es selbst der Sprecher ist. Es bittet, Gott möge sich an die Spitze jener Stämme stellen, nachdem er sie wieder hergestellt hat, und dem bedrängten Bruderstamm Juda zu Hülfe kommen. Dabei boten sich Ephraim und Manasse als Kern des alten Nordreiches von selbst dar; Benjamin aber wurde wohl deswegen mit genannt, weil es von derselben Stammmutter abstammte wie Joseph, und in politischer Hinsicht mehr zu den nördlichen Stämmen als zu Juda gehörte (Hupfeld). Die in dieser Bitte zu Tage tretende Auffassung des Verhältnisses von Ephraim zu Juda ist eine ideale. So lange das Nordreich thatsächlich existirte, wäre eine solche Bitte bei der zwischen beiden Reichen bestehenden Rivalität schwerlich ausgesprochen worden. Über die Form לִישׁוּעָתֶךָ vgl. Ges. 90[2] c. **4** הֲשִׁיבֵנוּ versteht Targ. von der Rückführung aus dem Exil; jedoch deutet im Psalm Nichts auf diese Lage, und v. 13 ff. zeigen vielmehr, dass der Beter sich im verwüsteten Lande Palästina befindet. Das Wort ist daher wie Dan. 9[25] zu verstehn. **5** אֱלֹהִים צְבָאוֹת wie 59[6]. — עָשַׁנְתָּ, eigentlich: »du rauchst«; d. i. wie lange dauert dein Grimm, der in drohenden gleich Rauch am Himmel aufsteigenden Gewitterwolken zur Erscheinung kömmt, vgl. 18[9]. Das Perfect ist gebraucht, weil der Zorn schon lange begonnen hat und immer noch fortdauert. — בִּתְפִלַּת ist nach 74[1] wohl »gegen das Gebet«, nicht »bei, oder trotz des Gebetes«. — Statt עַמֶּךָ lasen LXX Syr. gegen Aq. Sym. Theod. Hier. Targ. עַבְדֶּךָ, was vielleicht ur-

6 Du hast sie mit Thränenbrot gespeist
Und sie mit Thränen massweise getränkt.
7 Du machst uns zum Ziele des Haders für unsere Nachbarn,
Und unsere Feinde treiben ihren Spott.
8 Gott Zebaoth, stell' uns wieder her
Und lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.
9 Einen Weinstock hobst du aus Ägypten aus,
Vertriebst Heiden und pflanztest ihn.
10 Du säubertest vor ihm,
Und er schlug seine Wurzeln und erfüllte das Land;
11 Berge wurden von seinem Schatten bedeckt
Und von seinen Zweigen die Cedern Gottes.
12 Er streckte seine Ranken bis zum Meere aus
Und bis zum Strom seine Schösslinge.
13 Warum hast du seine Mauern eingerissen,
So dass ihn Alle die des Weges ziehn zerpflücken?
14 Der Eber aus dem Walde frisst ihn ab,
Ihn weidet ab, was sich regt auf dem Felde.

---

sprünglich ist, sofern עמך wie eine erklärende Glosse aussieht. **6** Thränenbrot, d. i. Brot, das aus Thränen besteht, s. 42 4. — שלישׁ ist adverbieller Accusativ. **7** מדון zum Gegenstand des Haders; die Nachbarvölker wie Edomiter und Araber fangen Zank mit Israel an, um es zu quälen. de Lag. schlägt vor מָדוֹר zu lesen; nach 44 15 erwartet man aber מְנוֹד רֹאשׁ. — Den Dativus ethicus לָמוֹ giebt Sym. gut wieder *ἀχολύτως*, vgl. 44 11. LXX Syr. Hier. (*subsannaverunt nos*) glaubten לָנוּ zu sehn, vgl. Luther. **9** Israel als Weinstock nach Gen. 49 22. Hos. 10 1. Jer. 2 11. Jes. 34 4. 51—7. — תסיע, nämlich um ihn zu verpflanzen; das Imperfect ist historisches Präsens; v. 10 tritt das Präteritum dafür ein. **10** פנית ist nicht mit LXX *ὠδοποίησας* zu fassen, sondern bezieht sich noch auf das Bild. Gemeint ist die Beseitigung des Gerölles, um den Weinstock einpflanzen zu können, Hier. *praeparasti*; vgl. Gen. 24 31. **11** כָּסוּ für כָּסּוּ Ges. 52 1. כסה wird im Activ mit doppeltem Accus. construirt. Bei der Passivconstruction ist der Accus. אלה stehn geblieben nach Ges. 121 2. Ebenso ist ענפיה als Accusativ aufzufassen, vgl. LXX (*ἐκάλυψαν*) . . . *αἱ ἀναδενδράδες αὐτῆς τὰς κέδρας τοῦ θεοῦ*. Bekanntlich erhielten im Alterthum die Weinstöcke lebende Bäume als Stütze. Der Dichter drückt sich natürlich hyperbolisch aus. Weinbau am Libanon bezeugt Hos. 14 8. Die von den meisten Neueren befolgte Erklärung des Sym. *οἱ δὲ κλάδοι αὐτῆς ὡς οἱ κέδροι τοῦ θεοῦ* ist zu grotesk und steht im Widerspruch mit der Wortstellung. Cedern Gottes sind die, welche Gott selbst gepflanzt hat Num. 24 6. Ps. 36 7. Sie heissen so wegen ihres hohen Alters und dem entsprechenden Umfanges; die Grösse der Stützen lässt auf die Üppigkeit des Weinstocks schliessen. **12** Mittelländisches Meer und Euphrat sind die idealen Grenzen Palästinas nach Westen und Osten, Dtn. 11 24. Nach dieser Stelle scheint der Libanon im Psalm als Nordgrenze genannt zu sein, und danach liegt es nahe, bei den Bergen v. 11 an die der südlichen Wüste (75 7) zu denken. In Bezug auf diese letztere Grenzbestimmung würde das Bild dann freilich hinken, da der Weinstock in der Wüste nicht wächst. **13** Dass die Weinberge ummauert waren zeigt Num. 22 24. Jes. 5 5. **14** יְרַסְּמֶנּוּ ist ein Parel von יָסַם, eine im Neusyrischen häufige Bildung, vgl. Nöldeke, Neusyr. Gramm. S. 191. — Unter dem Eber aus dem Walde versteht Theod. v. Mops. Antiochus Epiphanes; aber nach dem Parallelismus זיז (vgl. zu 50 11) wird חזיר überhaupt nicht einen einzelnen Feind

15 Gott Zebaoth, kehre doch wieder,
Blicke vom Himmel herab und sieh,
Und achte auf diesen Weinstock!
16 Und . . . . . , den deine Rechte gepflanzt,
Und auf den Sohn, den du dir gekräftigt.
17 Er ist vom Feuer verbrannt, zerrissen;
Vor dem Dräun deines Antlitzes gehn sie zu Grunde!
18 Lass deine Hand über dem Mann deiner Rechten sein,
Über dem Menschensohn, den du dir gekräftigt,
19 So wollen wir nicht von dir weichen,
Erhalte uns am Leben, so wollen wir deinen Namen anrufen.
20 Jahve, Gott Zebaoth, stelle uns wieder her;
Lass dein Antlitz leuchten, dass uns geholfen werde.

---

bezeichnen, sondern collectivisch zu verstehn sein. — Über das Ain suspensum in יער vgl. Ges. 54 Anm. 5. Nach gewöhnlicher Annahme ist es der mittelste Buchstabe des Psalters; nach Hiller deutet es auf eine Variante (מִיְּאֹר »vom Nil«). **15** שׁוּב will Olsh. mit dem folgenden Imperativ eng verbinden: »schau, bitte, wieder vom Himmel herab«; jedoch spricht hiergegen, dass mit הבט ein neuer Stichos beginnt. — Zu זאת bemerkt Theod. v. Mops.: *δεικτικῶς ὅμου καὶ ἐμπαθῶς. Σὺ τοίνυν, φησὶν, ὁ τῆς ἀμπέλου ταύτης γεωργὸς, βλέπε αὐτῆς τὴν ἐρήμωσιν καὶ τὴν διαφθορὰν, ὡς οὐκ ἀρκοῦντος λόγου δεῖξαι τὴν ἐρήμωσιν, εἰ μὴ καὶ ὀφθείη.* **16** Hier. übersetzt: *et radicem quam plantavit dextera tua*: ähnlich Syr. Targ. Sie betrachten כַּנָּה als Substantiv und lassen es noch als Object von ופקד v. 15 abhängig sein. Freilich findet sich sonst nur die Form כֵּן, mit Suffix כַּנּוֹ, und diese hat die Bedeutung »Stelle« oder auch »Gestell« Jes. 33 23. LXX übersetzen *καὶ κατάρτισαι αὐτήν*, sahen das Wort also für einen Imperativ von כָּנַן an, wonach Riehm וְכֹנָּה lesen will; noch Andere betrachten וְכַנָּה als Imperativ in der Bedeutung: »und decke oder schütze«. Aber weder das Feststellen noch das Decken will zum Weinstock passen. Bei allen diesen Auffassungen ist zudem auffallend, dass im zweiten Gliede an Stelle des Objectsaccusativs die Präposition עַל tritt. Vermuthlich ist die Majuskel in וכנה Anzeichen einer Correctur oder vielmehr Corruption. Der jetzige Text lässt sich nicht mehr mit einiger Sicherheit erklären. Da 16b mit 18b identisch ist, haben Ewald u. A. vermuthet, dass 16b versehentlich hierher geraten ist. Auch hat man v. 17 hinter v. 14 stellen wollen. — Der Sohn in 16b. 18b ist Israel, vgl. Hos. 11 1. **17** Die Femininparticipien gehn auf den Weinstock. Feuer hat in ihm gewüthet und die Reben sind abgerissen. כסוהה Hier. *deramata*; das Targ. braucht das Wort v. 13 für ארוה. — יאבדו bezieht Hier. (*pereant*) auf die Feinde; besser LXX auf die Israeliten, welche unter dem Weinstock dargestellt werden. **18** Der Mann deiner Rechten ist der Weinstock Israel, den Jahves Rechte gepflanzt hat v. 16. **19** נָסוֹג, nicht Part. Nif. wie 44 19, sondern erste Pers. Plur. Imp.; so LXX *καὶ οὐ μὴ ἀποστῶμεν ἀπό σου*, desgl. Hier. Syr. Targ. Der Satz steht parallel mit בשמך נקרא.

81

Ein Festpsalm zur Feier des Laubhüttenfestes. Die Aufforderung, lauten Jubel und festliche Musik ertönen zu lassen (v. 2—4) wird begründet mit dem Hinweis darauf, dass dies seit Israels Auszug aus Ägypten und seit der Wüstenwanderung feststehende göttliche Ordnung in Israel ist, v. 5. 6. In einer echt poetischen Wendung versetzt der Dichter sich in jene Zeit zurück und führt Gott selbst redend ein, wie er triumphirend die Erlösung aus Ägypten verkündet und während des Wüstenzuges auf dem Sinai seine

81

Zum Laubhüttenfest.

[1] Dem Vorspieler auf der gatthischen, von Asaph.
[2] Jubelt Gott zu, der unsere Stärke ist,
Jauchzt dem Gott Jakobs.
[3] Stimmt an Gesang und lasst die Pauke tönen,
Die liebliche Cither samt Harfe.
[4] Stosst in das Horn am Neumond,
Am Vollmond für unsern Festtag.
[5] Denn das ist für Israel Gesetz,
Ein Recht des Gottes Jakobs.
[6] Als ein Zeugniss in Joseph hat er es eingesetzt,
Als er gegen das Land Ägypten auszog.
Eine unbekannte Sprache höre ich:

Forderungen an sein Volk promulgirt v. 7—11. Möchte das Volk doch diesen Forderungen stets entsprechen und nicht widerspenstig sein wie die Väter, so würde es über seine Feinde den Sieg davon tragen und reich mit den Früchten und Gaben des Landes gesättigt werden v. 12—17.

Die Annahme von Olsh. u. A., dass der Psalm aus zwei nicht zusammengehörigen Fragmenten v. 2—6b und 6c—17 bestehe, verkennt, dass ein Festlied für das Laubhüttenfest einen ganz besonderen Anlass bot, an die Bedeutung des Aufenthaltes in der Wüste zu erinnern. Dass die Mahnungen und Verheissungen des Psalms für ein Festlied ungeeignet wären, oder gar, dass v. 6c—17 im Verhältniss zum Eingange als »Dissonanz« bezeichnet werden müsste, ist eine befremdliche Behauptung Nowacks.

Der Psalm ist jünger als Dtn. 32 (s. zu v. 17) und Jeremias (s. zu 12. 13). Während des Exils kann er nicht entstanden sein, da 1—5 den bestehenden Tempelcultus voraussetzt. Israel wird von Feinden bedrängt v. 15. 16; aber von Religionsverfolgungen ist Nichts zu merken. Wegen der Warnung vor Götzendienst v. 10, zu welcher in der nachexilischen Zeit kein Anlass war, wird man vermuthlich an die letzten Jahre des noch bestehenden Reiches zu denken haben. Hitzig datirt ihn aus den ersten Jahren des eindringenden Hellenismus I Mak. 1 12 ff. Aber aus dieser Zeit erklären sich die Verse 15. 16 nicht.

2 Die Aufforderung ergeht v. 2 an die ganze Gemeinde, v. 3 an die Leviten (Esr. 3 10. II Chr. 5 12 ff.), v. 4 an die Priester (Num. 10 10. II Chr. 7 6 ff.), Hitzig. **3** תנו תקּ nach Analogie von נתן קול. **4** Der Neumond ist nicht zu erklären *ἐν πάσῃ νεομηνίᾳ* (Aq. Sym.), sondern es ist, wie das Targ. ausdrücklich hinzufügt, der des Tischri (October). Dieser Tag, der Anfang des bürgerlichen Jahres, wurde in besonderer Weise gefeiert. Er heisst יום תרועה Num. 29 1, vgl. Lev. 23 24. Nach der Tradition wurde an ihm שופר d. i. das Widderhorn geblasen, was im Gesetz nur für den Eintritt des Jobeljahres vorgeschrieben ist Lev. 25 9. Andere Ausleger verstehn unter dem Neumond den des Nisan (April), also den Anfang des kirchlichen Jahres, weil sie das »Fest« am Schluss des Verses wegen des v. 6 erwähnten Auszuges aus Ägypten auf das Passafest glauben deuten zu müssen. Allein die vom Targum bezeugte Tradition darf in diesem Falle gewiss Anspruch auf Beachtung erheben. »Die Erwähnung des Auszuges aus Ägypten v. 6 dient ganz einfach zur Einführung der Scene am Sinai und für die Promulgation des Gesetzes, welche die Hauptsache im Psalm ist« (Reuss). Das in 4b erwähnte auf den Vollmond fallende Fest kann daher nur das Laubhüttenfest sein, welches vorzugsweise חג »das

7 »Ich habe seinen Rücken der Last entzogen,
»Seine Hände sind des Tragkorbes ledig.
8 »Du riefst in der Noth und ich rettete dich,
»Erhörte dich in der Donnerhülle,
»Prüfte dich am Haderwasser. Sela.
9 »Höre, mein Volk, ich will dich ermahnen,
»Israel, o möchtest du auf mich hören!
10 »Kein anderer Gott soll unter dir sein,
»Und keinen fremden Gott sollst du anbeten.
11 »Ich bin Jahve dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat,
»Thu deinen Mund weit auf, dass ich ihn fülle.
12 »Aber mein Volk hörte nicht auf meine Stimme,
»Und Israel war mir nicht willfährig.

Fest« heisst II Chr. 5 3. So die gesamte jüdische Tradition: Targum, Talmud, Midrasch und Sohar. Übrigens ergiebt sich aus unserm Verse, dass das Widderhornblasen am ersten des 7. Monats zugleich als Einweihung des Laubhüttenfestes am 15. galt. **5. 6** Zu dieser Feier ist Israel verpflichtet durch die göttliche Anordnung. **6** Das Fest gilt als Zeugniss der von Gott bei und nach dem Auszuge aus Ägypten gegen Israel bewiesenen Wohlthaten. — Joseph erscheint neben Israel wie 80 2. Zu der Form יְהוֹסֵף für יוֹסֵף vgl. Ges. 53 3 Anm. 7. — עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם, so Aq. Sym., nämlich um es zu bestrafen. Das Subject zu בְּצֵאתוֹ ist Gott. LXX Hier. *cum egrederetur (Joseph) de terra Aegypti.* Targ. bietet beide Lesarten. — Das »Ich« im dritten Versgliede ist Israel, und zwar das jetzige und das damalige als Einheit gedacht wie in Ps. 132. Es ist die poetische Figur der *κοινοποιία*. Die Sprache, welche Israel damals vernahm und heute wieder vernimmt, ist die frohe Botschaft v. 7 ff. Eine solche Sprache war Israel, das bis dahin unter der ägyptischen Knechtschaft geseufzt hatte, in der That unbekannt. Theodoret und Athanasius denken an die Verkündigung des Gesetzes, die allerdings nach v. 9 ff. auch in Betracht kömmt. — Zu dem Stat. constr. שִׂפְתַי vor dem Relativsatz vgl. Ges. 130 4. **7** Gott redet; triumphirend verkündet er zunächst die Befreiung seines Volkes. Der Frohndienst in Ägypten hat aufgehört; Israels Hände brauchen den Korb mit Lehm und Ziegeln nicht mehr zu tragen. מִדּוּד הֶעֱבִרְנוּ Hier. *a cofino recesserunt*, Sym. *κοφίνου ἀπηλλάγησαν.* **8** Die Donnerhülle, d. i. in eine Wetterwolke gehüllt, ist die Form, in welcher Jahve den Seinen zu Hülfe kommt, vgl. 18 12. 14. — Die Prüfung am Meriba-Wasser ist dem Zusammenhange nach und in Übereinstimmung mit Ex. 17 6 als Wohlthat aufzufassen. Sie sollte dazu dienen, Israel noch enger mit seinem Gott zu verbinden. Dass von den Wohlthaten während des Wüstenzuges nur die Wasserspende genannt wird, steht vielleicht in Beziehung zu einem Ritus des Laubhüttenfestes, welcher in einer besonderen Wasserlibation bestand, vgl. darüber Riehm, Hb. s. v. Laubhüttenfest. **9. 10** Die Stimme Gottes erschallt weiter. Als wichtigstes Ereigniss des Wüstenzuges, zur Erinnerung an welchen das Laubhüttenfest nach Lev. 23 39—43 gefeiert wird, führt der Sänger die Gesetzgebung auf dem Sinai vor, und betont aus dieser besonders das Verbot des Götzendienstes; wie es scheint bedürfen auch seine Zeitgenossen dieser Warnung noch. Die Verse 10. 11 sind eine abgekürzte Recapitulation von Ex. 20 2—6 = Dtn. 5 6—11; vgl. Dtn. 6 4 (שמע). — אִם v. 9 ist hier Wunschpartikel Ges. 151 2. **11** הַמַּעַלְךָ nach Ges. 127 Anm. 4 b. — Die bildliche Wendung vom Öffnen und Füllen des Mundes verstehn die meisten Ausleger von reichlicher Ausstattung mit Gütern. Dagegen Targ. *aperi os tuum ad verba legis tum implebo illud omni bono*, also eine Aufforderung, das göttliche Gesetz willig aufzunehmen. Unter Vergleichung von 119 131. Ez. 2 8. Jer. 15 16 dürfte diese in den Zusammenhang

13»Da liess ich es los in seiner Herzenshärtigkeit,
»Sie wandelten nach ihrem Sinn.
14»O wollte mein Volk auf mich hören,
»Israel auf meinen Wegen gehn!
15»Bald wollte ich ihre Feinde beugen,
»Und meine Hand gegen ihre Bedränger wenden.
16»Die welche Jahve hassen sollten ihm schmeicheln,
»Und ihr Verhängniss sollte ewig währen;
17»Mit dem Mark des Weizens †würde ich* ihn speisen,
»Und aus dem Felsen dich mit Honig sättigen«.

---

sehr wohl passende Erklärung jener ersten vorzuziehn sein. **12. 13** Der Dichter verlässt hier unbewusst den Standpunct auf dem Sinai und blickt auf den bereits vorliegenden Verlauf der Geschichte seines Volkes zurück. Die beiden Verse sind eine Nachahmung von Jer. 7 24. Gott hat das Volk sich selbst überlassen wie ein ungezügeltes Thier Job. 39 3. Die nicht direct ausgesprochene (vgl. jedoch v. 15. 16) Folge hiervon war dann freilich die, dass nunmehr Andere, nämlich die Feinde, Gewalt über das Volk erlangten. **14—17** Hier wendet sich die Rede direct an die gegenwärtige Generation; daher ist nicht mit (LXX) Hier. zu übersetzen *utinam populus meus audisset* (שָׁמַע) *me*. Zu שֹׁמֵעַ ist יְהִיָה zu ergänzen Ges. 151 2; eigentlich: »Wenn doch mein Volk ein auf mich hörendes wäre«. Richtig Aq. Sym. Hier. *utinam* für לוּ; dagegen LXX *εἰ* mit v. 15 als Nachsatz. **16** לוֹ kann nach 66 3 auf Jahve bezogen werden; da es sich aber im Zusammenhange um Israels Erlösung handelt, so bezieht man לוֹ besser auf das Volk; der Wechsel des Numerus spricht nicht hiergegen, vgl. וַיַּאֲכִילֵהוּ v. 17. So Dtn. 33 29, vgl. Ps. 18 45. — עָתָם verstehn die Neueren von der glücklichen Lebenslage der Israeliten; so auch Targ. תוקפהון d. i. ihre Kraft. Aber schwerlich kann nacktes עֵת diese Bedeutung haben (anders Jes. 33 6); auch würde das Pluralsuffix zwischen den beiden Singularsuffixen auffallen. Raschi und Aben Esra beziehn das Suffix auf die Feinde und verstehn עֵת unter Vergleichung von Jes. 13 22 von der Unglückszeit. Ebenso deutet der Syrer: זועהון d. i. ihr Beben; vgl. Theodoret: *καιρὸν δὲ καλεῖ τὰς συμφοράς· οὕτω γὰρ καὶ οἱ Σύροι καὶ οἱ Ἑβραῖοι ταύτας ὀνομάζειν εἰώθασι· πολλοὶ δὲ καὶ παρ' ἡμῖν οὕτω ταύτας ἀποκαλοῦσι.* In neutralem Sinne ist der Plural עִתּוֹת 31 16 gebraucht. Vgl. auch den Gebrauch von יוֹם als Unglückstag 37 13. **17** Nach der von den alten Übersetzern bezeugten Texteslesart וַיַּאֲכִילֵהוּ »und er sättigte es« knüpft der Dichter wieder an die Erzählung v. 12. 13 an. Man erwartet aber eine Fortsetzung der Verheissung. Demnach wird man statt des Waw consec. das einfache Waw zu lesen haben und zugleich nach 17 b die erste Person וְאַאֲכִילֵהוּ. Aleph zwischen zwei Vokalen wurde wie Jod gesprochen, wodurch der (Gehör-)Fehler des Textes entstanden ist. — Das Mark, eigentlich das Fett des Weizens ist der nahrhafte Weizen. Der Ausdruck ist aus Dtn. 32 14 entnommen, ebenso 17 b aus Dtn. 32 13. Diese Parallele verbietet es, nach Prv. 16 24 דְּבַשׁ חָצוּף »und mit Honigseim« zu ändern. Über den doppelten Accusativ bei השׂביע vgl. Ges. 117 5 b. Übrigens passt auch dieser Schlussvers besser für das Laubhüttenfest (Ex. 23 16) als für das Passah.

82

Wie der Grosskönig seine Unterkönige und Satrapen um sich versammelt, so hat Gott die von ihm eingesetzten Richter zu sich entboten. Der Sänger schaut diese Scene mit dem Auge des Geistes. Er hört wie der höchste König das ungerechte Schalten seiner Mandatare rügt und ihnen ihre Strafe verkündet, und er schliesst mit dem Wunsche, dass seine Vision bald zur Wirklichkeit werden möchte dadurch dass Gott, der Herr über alle Nationen, selbst die Regierung übernehmen möchte. Es ist der Wunsch eines

82

Gottes Gericht über ungerechte Richter.

[1] Ein Psalm von Asaph.
Gott steht im Gottesrath,
Richtet inmitten von Göttern.

---

baldigen Eintritts der messianischen Zeit, der in diesem Schlusssatz zum Ausdruck kömmt.

Für das Verständniss des Psalms ist massgebend, welche Richter der Dichter im Auge hat. Sie werden als Götter und Söhne des Höchsten bezeichnet v. 1. 6. Nach der ältesten, im Targum vorliegenden jüdischen Deutung, sind israelitische Richter gemeint, so dass der Psalm sich zu 58 und Jes. 1 10 stellen würde. Gegen diese Auffassung aber spricht v. 8, in welchem Gott aufgefordert wird, an Stelle der ungerechten Richter die Herrschaft über alle Völker zu ergreifen. Daraus folgt, dass es sich nicht allein um Misstände in Israel handeln kann. Hupfeld und Bleek haben daher, wie bereits der Syrer und Aben Esra, unter den אלהים Engel verstanden, durch welche Gottes Urteile auf Erden vollzogen würden, die aber ihre Aufgabe nicht dem Willen Gottes gemäss erfüllt hätten. Im besonderen denkt Bleek an die Schutzengel der einzelnen Reiche und Nationen (vgl. Dan. 10—12), welche ein solches Unrecht zugelassen hätten, dass die Grundlagen der Erde dadurch erschüttert wurden. Allein dass die Engel mit dem Tode bestraft würden (v. 7) ist ein Gedanke, welcher dem alttestamentlichen Vorstellungskreise, sowie dem Parsismus, aus welchem die spätere biblische Engellehre manche Züge aufgenommen hat, allzufern liegt. Wohl können sie gestraft werden Jes. 24 20. 21, vgl. Ez. 28 13ff., aber die Möglichkeit des Todes widerspricht ihrem Wesen.

So bleibt nur die dritte Auffassung übrig, nach welcher unter den אלהים heidnische Fürsten und Gewalthaber zu verstehn sind. Sie werden gestraft nicht wegen der gegen ihre eignen Völker begangenen Ungerechtigkeit, sondern wegen der Unterdrückung Israels, auf welches die Ausdrücke v. 3. 4 עני, רש, דל, אביון gehn. Dass die heidnischen Könige sich selbst als Götter und Göttersöhne bezeichneten, ist bekannt, vgl. z. B. die Titulaturen ägyptischer Könige und Antiochus θεός. Allerdings ist der Sprachgebrauch des Psalms hiervon wesentlich verschieden, insofern der israelitische Sänger diese Benennung acceptirt, ja dieselbe in v. 6 sogar aus dem Munde des wahren Gottes ergeht. Mit Olsh. diesen Vers als einen sarkastischen Ausruf anzusehn, dem die Widerlegung solcher Anmassung sofort folgt, scheint mir zu gezwungen zu sein; auch müsste dann v. 1 bereits als Sarkasmus aufgefasst werden, was wenig wahrscheinlich ist. Die Lösung der Schwierigkeit bietet Ez. 28 11—19. Hier wird der König von Tyrus vom Propheten und von Gott selbst als glänzender Cherub vorgeführt; v. 16 ist dort zu übersetzen: »Ein weitdeckender Cherub warst du, und ich setzte dich auf heiligen Berg; ein Gott warst du«. Ebenso wie bei Ezechiel der König von Tyrus אלהים genannt wird, so acceptirt der Psalmsänger dies Prädikat für die Könige seiner Zeit, freilich nur, um durch den Contrast dieser Benennung die Strafe, von der sie ereilt werden sollen, um so schärfer hervortreten zu lassen.

Das Zeitalter des Psalms ist ein spätes. Von einem israelitischen Könige, der dem Übel hätte steuern können, ist nicht die Rede; Israel steht vielmehr unter fremden Herrschern. Die Mehrzahl derselben erklärt sich vielleicht am einfachsten daraus, dass der Sänger seine in den verschiedenen Ländern ansässigen Volksgenossen im Auge hat. Dies führt auf die Diadochenzeit herab. Auf Religionsverfolgung deutet Nichts im Psalm, so dass die makkabäische Zeit ausgeschlossen ist.

1 עדת אל ist nicht עֵדַת יהוה Num. 27 17, vgl. Ps. 74 2, d. i. die israelitische Volksgemeinde, sondern eine von Gott berufene Versammlung, die, wie 1b zeigt, aus höheren

2 »Wie lange wollt ihr ungerecht richten,
»Und die Person der Frevler vorziehn? Sela.
3 »Schafft Recht dem Geringen und dem Verwaisten,
»Dem Elenden und Dürftigen helft zum Recht.
4 »Errettet den Geringen und Dürftigen,
»Entreisst dem Arm des Gottlosen.
5 »Sie sind ohne Vernunft und ohne Einsicht,
»Wandeln in Finsterniss;
»Alle Grundfesten der Erde wanken.
6 »Ich selbst habe gesagt, ihr seid Götter
»Und Söhne des Höchsten ihr Alle —
7 »Wahrhaftig, wie Menschen sollt ihr sterben
»Und wie einer der Fürsten fallen.« —
8 Auf Gott, richte die Erde,
Denn du bist Erbherr über alle Heiden.

Wesen, nämlich Königen und Fürsten besteht; s. die Vorbemerkungen. **2** Das Gericht wird eröffnet mit der vorwurfsvollen Frage, wie lange das ungerechte Treiben auf der Erde dauern soll. — רשעים sind diejenigen, welche Unrecht haben. Gemeint sind die heidnischen Unterthanen der Könige, welche ungestraft die Israeliten bedrücken. **4** דל mit Patach, nach der Massora überall, wenn es mit אביון verbunden ist, weil beide Worte zusammen nur einen Begriff ausdrücken; dagegen v. 3 דָּל. **5** Die Ausleger sind uneinig darüber, ob hier noch Gott selbst redet, oder ob der Vers eine eingeschobene Bemerkung des Dichters ist. Für den Sinn ist die Frage nicht von Bedeutung. Der Übergang in die dritte Person beweist jedenfalls nicht, dass ein Wechsel des redenden Subjects stattfindet. Delitzsch nimmt an, dass Gott selbst von den Richtern redet, aber widerwillig von ihnen abgewendet. — Das dritte Versglied nennt die Folge der blinden Verstocktheit der Richter. Die Grundlagen aller sittlichen Ordnung sind durch ihr Verhalten erschüttert. Das Targ. schickt richtig *idcirco* voraus. **6** Die Worte אני אמרתי scheinen gradezu ein Citat einzuleiten. Jedoch existirt im alten Testament keine Stelle, auf welche das אני אמרתי bezogen werden könnte. Man wird es daher nach Analogie von 2 7 so zu verstehn haben, dass die Thatsache der Bestellung der Fürsten zu ihrem Amt vom Dichter als eine göttliche Erklärung dargestellt wird. Auch die heidnischen Könige werden von Gott in ihr Amt eingesetzt Prv. 8 15. 16. Das Targum umschreibt diesen Vers: »ich habe gesagt, gleich Engeln werdet ihr geachtet, und gleich Engeln des Höchsten seid ihr alle«, vgl. II Sam. 14 17. 19 28. **7** Diese Würde soll sie nicht von dem gemeinsamen Schicksal der Menschen befreien, ja sie sollen stürzen, wie andere Fürsten vor ihnen gestürzt sind Hos. 7 7. — אָדָם beziehn Hier. und der Midrasch Tillin auf *Adam*, welcher fiel und aus dem Paradiese vertrieben wurde; aber der Parallelismus macht es räthlich, mit LXX Sym. Targ. das Wort als Collectiv aufzufassen. — כאחד השרים bedeutet »wie andere Fürsten«, vgl. Jdc. 16 7 מֵאַחַד האדם = מִכָּל־הָאָדָם v. 17. Bar Hebr. und R. Obadja Gaon denken an solche Fürsten, welche durch die Hand der Angeredeten gefallen sind. **8** הארץ ist nach dem Parallelismus nicht das Land Palästina, sondern die ganze Erde. — בכל הגוים LXX *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι*; aber wohl richtiger mit Sym. Hier. (*tu hereditabis*) *omnes gentes*. Es ist Object zu תנחל nach Analogie von נָחַל בְּ. Gott hat Eigenthumsrecht nicht nur auf Israel, sondern auch auf alle anderen Völker, weswegen er das Recht und die Pflicht hat, auch bei ihnen an Stelle der ungerechten Richter selbst die Regierung zu ergreifen.

83

Gebet um Hülfe gegen die feindseligen Nachbarvölker.

1 Ein Lied, ein Psalm von Asaph.
2 Gott halte dich nicht stille,
Schweige nicht und bleib nicht ruhig, Gott!
3 Denn sieh, deine Feinde toben,
Und die dich hassen erheben das Haupt.
4 Wider dein Volk machen sie listigen Anschlag
Und berathen sich wider deine Geborgenen.
5 Sie sagen: Wohlan, lasst uns sie vertilgen, dass sie kein Volk mehr sind,
Dass des Namens Israels nicht fürder gedacht werde.
6 Denn sie haben sich †einmüthig* berathen,
Und schliessen ein Bündniss gegen dich,
7 Die Zelte Edoms und der Ismaeliter,
Moab und die Hagarener;

83

Das schwer bedrängte Volk bittet um Hülfe gegen seine Feinde, die sich vereinigt haben, um es auszurotten. Möge Gott seinem Volke Hülfe bringen wie einst in den Zeiten Deboras und Gideons; möge er die Feinde vernichten, damit sie erkennen dass Jahve der alleinige Herr der Erde ist.

Auf die makkabäischen Zeiten und zwar auf die I Mak. 51 ff. erzählten Ereignisse haben unsern Psalm schon in alter Zeit Theod. v. Mops. und Diodor gedeutet, von den Neueren Bengel, Hitzig, Olsh., Grätz. Wirklich hat in der früheren Zeit nie ein solcher allgemeiner Angriff der benachbarten Völker auf Israel stattgefunden, wie der I Mak. 5 erzählte. Dagegen treten die meisten im Psalm genannten Völker auch in der Erzählung des Makkabäerbuches auf, so im besondern auch Tyrus (v. 15), das sich in früherer Zeit so viel wir wissen nie feindselig gegen Israel gestellt hat. Der Satz I Mak. 52 καὶ ἐβουλεύσαντο [τὰ ἔθνη] τοῦ ἆραι τὸ γένος Ἰακώβ hat wörtliche Parallelen in den Versen 4—6 des Psalms. Betreffs der Erwähnung Assurs v. 9 vgl. die Erklärung.

3 יהמיון Ges. 75 Anm. 4. **4** צפוניך sind die von Jahve Geborgenen d. i. die Israeliten, LXX κατὰ τῶν ἁγίων σου. Dagegen haben Aq. Sym. Hier. den Singular *adversum arcanum tuum*, worunter der Tempel zu verstehn ist, vgl. Ez. 722. **5** מנוי wie Jer. 482. Ges. 1193d1. Sym. μὴ ὦσιν ἔθνος. **6** Nach dem überlieferten Text ist zu übersetzen: »sie berathen sich gemeinschaftlich von Herzen«; so Targ. Mit Olsh. wird zu lesen sein לֵב אֶחָד I Chr. 1238. Das schliessende ו von יחדו gehört zum Folgenden. — Das Bündniss ist gegen Gott gerichtet, weil gegen sein Volk; vgl. Jdc. 531 אויבך. **7—9** Von den hier genannten Völkern werden Edom, Ammon, Ismaeliter (= Araber I Mak. 539), Philister und Tyrus in dem Bericht I Mak. 5 erwähnt; Moab als solches nicht, wohl aber die im moabitischen Gebiet gelegene Stadt Bosor v. 28. Als selbständiges Land existirte Moab nicht mehr; dass aber der Dichter den alten Namen gebraucht ist nur natürlich. Von den vier übrig bleibenden I Mak. 5 nicht genannten Völkern existirte Amalek seit vielen Jahrhunderten nicht mehr; der Dichter nennt dies Volk entweder nur in rein poetischer Induction als alten Hauptfeind Israels, oder er versteht unter dem alten Namen ein zeitgenössisches Gemeinwesen, das vielleicht die Sitze der alten Amalekiter inne hatte. Ähnlich ist es, wenn Haman Est. 31 als Nachkomme Agags erscheint. Hitzig erinnert daran, dass die Amalekiter von Alters her in der Gegend von Hebron wohnten, und dass I Mak. 565 auch diese Gegend als juden-

8 Gebal und Ammon und Amalek,
Philistäa samt den Bewohnern von Tyrus;
9 Auch Assur hat sich an sie gehängt,
Sie sind eine Stütze der Kinder Lots geworden. Sela.
10 Thu' ihnen wie Midian,
Wie Sisera, wie Jabin am Bache Kison;
11 Sie wurden vertilgt bei Endor,
Wurden Dünger für das Feld.
12 Mache sie, ihre Edlen, wie Oreb und Seeb,
Und wie Seba und Zalmuna alle ihre Fürsten,
13 Sie die da sagen: wir wollen uns aneignen
Die Fluren Gottes.
14 Mein Gott, mache sie gleich der Spreu,
Gleich dem Kaff vor dem Winde.

---

feindlich genannt wird. Die Hagarener werden von Sanherib neben den Nabatäern erwähnt (s. Schrader KAT² 346), sind aber auch Ptolemaeus noch bekannt, so dass es nicht befremden kann, wenn sie zur Zeit der Makkabäer erwähnt werden; über Weiteres s. die Lexica. Gebal ist nicht das weit nördlich von Tyrus gelegene Byblus, sondern der nördliche Teil des edomitischen Gebirges, bei Plinius Hist. nat. 5 20 *Gebalene*. Schwer zu erklären ist die Nennung Assurs. Keinenfalls kann das Wort die Assyrer bezeichnen, denn dies Weltreich konnte nicht als Anhängsel von Edomitern und Ammonitern bezeichnet werden, selbst wenn der Psalm zu Josaphats Zeiten gedichtet sein sollte. Hitzig sieht Assur als Namen des seleucidischen Syriens an, und er hat bewiesen, dass diese Bezeichnung in der That gebräuchlich war. Den Umstand, dass Syrien, der Hauptfeind Israels hier in zweiter Linie erscheint, sucht er daraus zu erklären, dass das syrische Heer sich damals in Persien befand I Mak. 3 34. 37. Aber nach I Mak. 5 57 ff. waren die Syrer auch in dieser Zeit die gefährlichsten Feinde der Israeliten. de Lag. u. A. wollen בְּנֵי־ für שׁוּר lesen. Dies war der Name einer kleinen Landschaft am Hermon, welche zu Davids Zeit erwähnt wird II Sam. 3 3 al. Aber ob dieser Name in der makkabäischen Zeit noch existirte, ist fraglich; typisch wie Amalek konnte er nicht gebraucht werden, da von einer besonderen Feindschaft dieses Stammes gegen Israel Nichts bekannt ist. Theodoret versteht unter Assur die Samaritaner. Er sagt: *Ἀσσύριοι κατ' ἐκεῖνον οὐκ ἐβασίλευον τὸν καιρόν· αἰνίττεται τοίνυν ὁ λόγος τοὺς Σαμαρείτας ἀποίκους Ἀσσυρίων ὄντας μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν τῶν δέκα φυλῶν ἐν ταῖς ἐκείνων οἰκήσαντας πόλεσιν.* Die Samaritaner werden I Mak. 5 66 unter den damaligen Feinden der Juden genannt. Es wäre auffallend, wenn grade sie im Psalm nicht erwähnt sein sollten. Sie heissen freilich sonst bei den späteren Juden Kuthäer, nach einem der Völker, welche vom assyrischen Könige in das entvölkerte Nordreich verpflanzt wurden, vgl. II Reg. 17 24. Theodorets Erklärung bleibt daher vorläufig nur eine glückliche Vermuthung. **9** Söhne Lots d. i. Moabiter und Ammoniter. **10** a Vgl. Jdc. 7, 8; zu 10 b Jdc. 4. 5; zum Kisonbach Jdc. 5 21. **11** שִׁיסְרָא scheint am natürlichsten auf Sisera und Jabin bezogen zu werden. Allerdings ist Endor Jdc. 5 nicht genannt, lag aber in der Nähe des Kampfplatzes. Grätz liest בְּעֵין חָרֹד Jdc. 7 1. Dies war der Platz, wo Gideon lagerte; die Aussage würde demnach auf Midian gehn. **12** Vgl. Jdc. 7 25. 8 5—21. **13** Die Fluren Gottes, d. i. das heilige Land. LXX Cod. Vat. *τὸ θυσιαστήριον* (al. *ἁγιαστήριον*) *τοῦ θεοῦ*, Targ. Hier. *pulchritudinem dei* dachten speciell an den Tempel. **14** גַּלְגַּל übersetzen alle Alten wie 77 19 durch »Rad«, und Targ. erläutert: »das unablässig ohne Ruhe weiterrollt«. Aber diese Bedeutung passt an der ähnlichen Stelle Jes. 17 13 nicht. Die Bedeutung Spreu oder Kaff stützt sich auf ein ähnliches syrisches

15 Wie Feuer, das den Wald verbrennt,
Und wie die Flamme, die Berge entzündet,
16 So verfolge sie mit deinem Wetter
Und ängstige sie mit deinem Sturm.
17 Fülle ihr Antlitz mit Schmach,
Dass sie deinen Namen suchen, Jahve.
18 Lass sie zu Schanden und geängstigt werden für immer,
Erröthen und vergehn,
19 Und lass sie erkennen, dass du, dein Name Jahve ist,
Du allein der Höchste bist über alle Welt.

84

Pilgerlied.

1 Dem Vorspieler auf der gatthischen, von den Korachiten, ein Psalm.

Wort (נבל, נבלה). Zum Bilde vgl. 14. **15** Die Berge sind als bewaldete zu denken. **17** Jahves Namen oder Jahve selbst suchen sonst die Israeliten 40 17. 69 7; der Dichter scheint eine erzwungene Bekehrung der Feinde zu Jahve in Aussicht zu nehmen; er erwartet, dass sie Jahve anrufen werden. Aber freilich wird nach v. 18 auch dies ihren Untergang nicht aufhalten. **19** שמך ist zweites Subject. Nach der massoretischen Accentuation ist zu übersetzen: »dass du, nur dein Name Jahve ist, [du] der höchste bist u. s. w.«. Der Sinn und das Gleichmaass der Versglieder gewinnt, wenn man mit LXX Hier. den Athnach zu יהוה setzt. Subject des zweiten Gliedes ist אתה.

84

Der Sänger preist die Lieblichkeit der Wohnung Gottes v. 2. Ihn hat innig verlangt zum Tempel zu kommen, und jetzt, wo er da ist, jubelt er dem lebendigen Gott zu v. 3, denn am Tempel ist Israel und seine Kinder sicher geborgen wie der Vogel im Nest v. 4. Glücklich der, welcher immer hier weilen darf v. 5. Nein, glücklich schon der, welcher seine Kraft in Jahve findet; ihm wird die beschwerliche Pilgerreise leicht v. 6—8. Nachdem der Sänger hier ein Gebet eingeflochten hat (v. 9. 10) preist er noch einmal das Glück, am Tempel weilen zu dürfen und auf Israels starken Gott zu vertraun v. 11—13.

Der Psalm ist deutlich ein Pilgerlied, bestimmt bei oder nach der Wallfahrt zu einem der drei Feste gesungen zu werden. Es ist nicht ein einzelner Pilger, der hier redend auftritt, sondern die Pilgerschaar, wie der Plural 10. 12 deutlich zeigt. Aus heidnischer Umgebung (v. 11 Ende) ist sie nach Jerusalem gekommen, wo Israel, Gottes Taube, ihr Nest hat. Richtig hat Olsh. gesehn, dass im ersten Teil zwischen denen unterschieden wird, die beständig bei Gottes Heiligthum wohnen und denen, die es als Pilger besuchen.

Der Inhalt des Psalms zeigt, dass er in einer Zeit des ungestörten Tempeldienstes entstanden ist, ob aber des vor- oder nachexilischen Tempels ist zweifelhaft. Die Erwähnung des Gesalbten v. 10 scheint auf den ersten Blick auf die Königszeit zu führen. Dem steht aber gegenüber, dass die Pilgerschaar aus heidnischer Umgebung kömmt, sowie der Aramaismus v. 11, wodurch die nachexilische Zeit wieder wahrscheinlicher wird. Jedenfalls zeigt der innige friedevolle Ton und das Fehlen auch der leisesten Klage, dass Israel sich ruhiger und verhältnissmässig glücklicher Verhältnisse erfreute, als dieser schöne Psalm gedichtet wurde.

2 Wie lieblich ist deine Wohnung, Jahve Zebaoth!
3 Meine Seele hat geschmachtet und sich verzehrt nach den Vorhöfen Jahves,
Mein Herz und Leib jubeln dem lebendigen Gott zu.
4 Hat doch das Vöglein ein Haus gefunden,
Und die Wildtaube hat ein Nest,
Wo sie ihre Jungen hinlegt:
Deine Altäre, Jahve Zebaoth, mein König und mein Gott.
5 Glücklich die, welche in deinem Hause wohnen!
Sie werden dich fürder preisen. Sela.
6 Glücklich der Mensch, der in dir Kraft findet,
Wenn sie †Pilgerfahrten* im Sinne tragen.

---

2 Der erste Vers, ein Monostich wie 18 2, enthält das Thema des Psalms. Über den Plural משכנותיך d. i. der Tempel vgl. 43 3. 3 Die Perfecta נכספה und כלתה geben LXX Hier. Luther durch das Präsens wieder; aber der Sänger blickt zurück auf die Zeit, wo er diese Sehnsucht empfand, nämlich als er noch nicht in Jerusalem war. Jetzt, da er angekommen ist, bricht er in Jubel aus; beachte das Imperf. ירננו. — Dass hier nur die Vorhöfe genannt werden erklärt Olsh. wohl mit Recht daraus, dass hier ein Laie, oder vielmehr Laien, die Pilgerschaar, reden. 4 Den Vogel und die Wildtaube hat zuerst R. Arama bei Aben Esra auf Israel gedeutet, vgl. 74 19 und zu 11 1. Dass die Ausdrücke nicht im eigentlichen Sinne zu verstehn sind von den im Tempel und auf den Altären nistenden Vögeln zeigt der Ausdruck בַּיִת; auch bemerkt Qimchi mit Recht, dass die Vögel wegen der Verunreinigung im Tempel nicht geduldet sein würden. צפור ist allgemeiner Ausdruck für kleine Vögel, Aq. *ὄρνεον*, Hier. *avis*, Targ. »die Taube«, und steht hier als Kosewort. דרור ist nach LXX Targ. die wilde Taube; Aq. Hier. *passer*; Neuere denken an die Schwalbe, die aber im A.T. סוס heisst. — גַּם am Anfang des Satzes setzt den Vogel nicht in Gegensatz zu einem andern Wesen, das ebenfalls sein Nest gefunden hat, sondern gehört zum ganzen Satz (Ges. 153); LXX *καὶ γάρ*, Hier. *siquidem*. — אפרהיה deutet R. Arama wohl zu speciell auf die פִּרְחֵי כְהֻנָּה d. i. die Söhne der Priester, welche sich beständig beim Tempel aufhielten wie die Vögel im Nest. Es sind die einzelnen Israeliten gemeint, welche am Tempel so sicher geborgen sind wie die Vögel im Nest. 5 Die Pilgerschaar preist diejenigen glücklich, welche in oder bei Jahves Hause wohnen dürfen. Hier sind, auch wegen des הַלֵּל, wohl die Priester und Leviten besonders ins Auge gefasst; denn ישב c. Acc. bedeutet beständiges wohnen. — עוד übersetzen LXX *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* d. i. עַד, das aber so nackt nicht vorkommt. Das Wort besagt nur, dass das Halleluja auch weiterhin anhalten soll. 6 Olsh. nimmt hier einen Wechsel der Stimmen an; jedenfalls sind die in v. 6 glücklich Gepriesenen Andere als die in v. 5, nämlich die Pilger. Zum wahren Glück bedarf es nicht des beständigen Aufenthaltes am Tempel, sondern dass man, auch wenn man an die Pilgerfahrt nach Jerusalem denkt, vor Allem seine Kraft in Gott sucht und findet. Die beiden Versglieder in v. 6 sind nicht unabhängig von einander, sondern das zweite ist ein nominaler Umstandssatz nach Ges. 156 2; gut, soweit die Construction in Betracht kömmt Sym. *τῆς τρίβου σου οὔσης αὐτοῖς ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν*. Danach ist nun aber das erste Glied nicht allgemein von allen Frommen zu verstehn, sondern der Sänger will sagen: glücklich der Mann, der, wenn er die Pilgerfahrt plant, in dir seinen Halt hat; er wird alle Hindernisse und Beschwerden leicht überwinden. Aben Esra erinnert daran, dass alle Männer zu Fusse zu den drei jährlichen Festen wallfahrteten. — מסלות, eigentlich »Hochstrassen«, können nicht mit Sym. vgl. Luther (»und von Herzen dir nachwandeln«) als Wege Gottes d. h. als seine Anforderungen verstanden werden. Das Targ. übersetzt רוחצנותא *fiducia*, wonach Hupfeld כִּסְלוֹת = כִּסְלָה lesen will. Vermuthlich aber hat der Übersetzer die »gebahnten

7 Durch das Thränenthal gehend machen sie es zum Quellort;
Auch deckt es ein früher Regen mit Segen.
8 Sie ziehn von †Mauer zu Mauer*;
Man erscheint vor Gott in Zion.
9 »Jahve, Gott Zebaoth, höre mein Gebet,
»Vernimm es, Gott Jakobs. Sela.

Wege« oder »Hochstrassen« nur auf die Festigkeit des Herzens gedeutet, indem er ähnlich wie Sym. מסלות für einen bildlichen Ausdruck hielt. Wie das Vorhergehende und Folgende zeigt handelt es sich um Festreisen nach Jerusalem. Der Ausdruck »wenn sie Landstrassen im Sinne tragen« für: »wenn sie an die Pilgerfahrt denken« würde allerdings sehr auffallend sein. LXX haben *ἀναβάσεις*; dies Wort gebrauchen sie Ps. 120 ff. für מַעֲלוֹת, wie der Dichter auch hier geschrieben haben wird. — Der Übergang aus dem Singular לוֹ in den Plural בלבבם befremdet um so weniger, als auch אָדָם schon collectivisch gemeint war. 7 Die mühselige Reise wird den Pilgern, die an das Ziel derselben denken leicht. — עמק הבכא muss wegen des Artikels Nomen proprium sein und kann nicht wie 23₄ גיא צלמות verstanden werden, obgleich diese Stelle in anderer Beziehung eine treffende Parallele bildet. Jedoch ist die Lage dieser Örtlichkeit nicht mehr sicher nachweisbar Alle Alten (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) übersetzen *in valle fletus*, wie auch die Massora noch erklärt. Theodoret combinirt dies mit der Ortschaft בֹּכִים (LXX *κλαυθμών*) Jdc. 2₁—₅ auf dem Wege von Gilgal bei Jericho nach Bethel (LXX a. a. O.). Das Thal konnte seinen Namen führen wegen der Gefahren, welche mit dem Passiren desselben verbunden waren, wie Bab el-Mandeb = Thor der Todesklage. »Auf dem Wege von Jericho nach Bethel zur Rechten von Wady Nawâ'ime musste Robinson (Pal. II 560) am Rande fürchterlicher Abgründe entlanggehn; der Landstrich bot den Anblick einer furchtbaren Wüste; »»es war eine der wahrhaftesten Wüsten, welche wir bis jetzt besucht hatten«« (Hitzig). Der Dichter will sagen: Auch wenn die Pilger durch ein Thal wie dies ist ziehn, so u. s. w. Der Artikel עמק הבכא nach Ges. 126₃. Die meisten Neueren stellten den Namen mit den בָּכְאִים II Sam. 5₂₄ zusammen, und übersetzen »Balsamthal«. Da die Balsamstaude nur auf dürrem Boden wächst, so wäre der Ausdruck eine typische Bezeichnung öder Gegenden. Mir scheint diese Erklärung nicht so viele Vorzüge zu haben, um ihretwegen in Gegensatz zu der gesamten alten Tradition treten zu müssen. zumal da es sehr zweifelhaft ist, ob die בכאים im Thale Rephaim westlich von Jerusalem wirklich Balsambäume waren. Wenn das Klima in der Umgegend von Jerusalem sich seit Davids Zeit nicht vollständig geändert hat, ist es ganz unmöglich, dass Balsamstauden, die nur in den heissesten Gegenden Arabiens gedeihen, dort sollten fortgekommen sein. Dass die Vocalisation בָּכָא die Übersetzung »Balsam(thal)« nicht fordert zeigt die Massora, welche bemerkt, dass א für ה stehe, also = בָּכָה Esr. 10₁. Nöthigenfalls wäre so zu punctiren. — Dass die Pilger die öde Wüste zum Quellort machen kann wohl nur besagen: sie erscheint ihnen als solcher, indem sie alle Mühsal in Hinblick auf das erstrebte Ziel vergessen. Syr. (und ähnlich LXX) übersetzt: sie machen es zur Wohnung (מָעוֹן); aber nicht einmal dass sie dort Station machen, könnte dies bedeuten. — Auch das zweite Glied muss bildlich verstanden werden. מוֹרֶה übersetzen LXX Sym. Qu. Sex. Hier. Syr. Targ. Luther *doctor* u. ä., Aq. dagegen *πρώϊμος*, wie Jo. 2₂₃. Das parallele מטר zeigt, dass dies vom Dichter gemeint ist. Das öde Thal, durch welches der Weg nach dem geliebten Jerusalem führt, scheint den Pilgern so schön, als hätte ein früher Regen es mit üppigen Saaten bedeckt, vgl. Jes. 35₁. ₇. Object zu ישתה ist das Thal; ברכות ein zweiter Accusativ nach Analogie der Verba des Bekleidens Ges. 117₅b. Das Verb wurde gewählt, weil der Segen in der üppigen Pflanzenhülle besteht. 8 Das erste Glied verstehn die meisten Ausleger nach der massoretischen Vocalisation יֵחִיל so, dass die Pilger anstatt müde zu werden nur an Kraft zunehmen, je näher sie dem Ziele kommen: »sie gehn von

10 »Du unser Schild, Gott, schaue,
»Und blick auf das Antlitz deines Gesalbten«.
11 Denn ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als tausend;
Ich will lieber an der Schwelle des Hauses meines Gottes liegen,
Als in den Hütten der Gottlosen weilen.
12 Denn Gott Jahve ist Zinne und Schild,
Gnade und Herrlichkeit verleiht Jahve,
Kein Gut versagt er denen, die rechtschaffen wandeln.
13 Jahve Zebaoth, glücklich der Mann der auf dich vertraut.

85

Gebet um Gottes Hülfe und Verheissung des messianischen Heils.

1 Dem Vorspieler, von den Korachiten, ein Psalm.

Kraft zu Kraft«, vgl. Jer. 9 2. II Cor. 3 18. Jedoch schliesst sich bei dieser Auffassung das zweite Glied schlecht an. R. Jehuda bei Aben Esra erklärt *de urbe ad urbem*, versteht also חיל von dem Platz vor der Mauer (חֵיל חוֹמָה), und auf diese Auffassung führt auch die Paraphrase des Targum. Die Pilger scheinen, wie es noch heute im Orient vielfach Brauch ist, in ihren mitgebrachten Zelten vor der Mauer übernachtet zu haben. Diese Auffassung macht allerdings nöthig, חֵיל zu vocalisiren. Dass auch andere Städte als Jerusalem einen חֵיל hatten zeigt I Reg. 21 23. — 8b schildert die Ankunft am Ziel beim Fest. יֵרָאֶה אֶל für אֶת־פְּנֵי oder אֶל־פְּנֵי. Allerdings wird נִרְאָה אֶל sonst nur von Gott ausgesagt, der den Menschen erscheint (Ex. 4 1. 5. Lev. 9 4. 6), nicht auch umgekehrt von den Menschen, die am Tempel erscheinen. Wegen dieser ungewöhnlichen Ausdrucksweise sowie wegen des Singulars יראה nach יֵלְכוּ sprachen LXX Syr. (*ὀφθήσεται ὁ θεὸς τῶν θεῶν*) Aq. (*ἰσχυρὸς θεός*) gegen Sym. Hier. Targ. אֶל אלהים aus, vgl. Luther; jedoch scheint die Textesart durch die Beziehung auf Ex. 23 15. 34 23. Dtn. 16 16 gesichert zu sein. **9. 10** Am Tempel angekommen stimmt die Pilgerschaar ein Gebet an. **10** מגננו betrachten LXX Aq. Sym. Hier. Syr. sowie die Accentuation als Vocativ und Bezeichnung Gottes, vgl. v. 12; Targ. und Olsh. wegen des Parallelismus als Accus. Jedoch spricht die Wortstellung für die erstere Auffassung; man würde andernfalls erwarten מגננו ראה אלהים. — Unter dem Gesalbten verstehn die meisten Ausleger den König; unter der Voraussetzung nachexilischer Abfassung denkt Olsh. an den Hohenpriester; Hitzig hält ihn für das israelitische Volk Hab. 3 13. **11** Die Begründung kann sich nicht auf das Gebet 9. 10 beziehn, sondern greift über dasselbe zurück auf 8b. — מאלפ erhält seine nähere Bestimmung durch 11c באהלי רשע. — הסתופף nicht: »die Schwelle hüten«, sondern nach LXX *παραρριπτεῖσθαι*, Hier. *abiectus esse*. Den Tempel selbst darf der Sänger als Laie nicht betreten. — דור ist das aram. Wort für hebr. גור. — Zelte der Gottlosigkeit scheinen die der Heiden zu sein, unter denen die jetzt in Jerusalem anwesenden Pilgern ihren gewöhnlichen Aufenthaltsort haben. So bereits Theodoret. **12** שמש] Sonne würde Gott nur hier im A.T. genannt sein, denn Jes. 60 19f. ist etwas anders. Das Targ. hat שׁוּר רם, dasselbe Wort wie Jes. 54 12 für den Plural שִׁמְשׁוֹתַיִךְ »Zinnen«. Diese Bedeutung wird durch das folgende »Schild« bestätigt. In Jahve findet Israel sicheren Schutz.

85

Die Gemeinde erinnert Gott daran, dass er alle ihre Schuld vergeben und sie wieder in Gnaden angenommen hatte v. 2—4. Wolle er sie auch jetzt wiederherstellen und aufhören zu zürnen v. 5. 6. Ja Gott wird sein Volk wieder beleben v. 7; wolle er ihm seine Huld zeigen v. 8. Was wird Gott auf dies Gebet erwidern? Er hat Friedens-

2 Du hattest, Jahve, dein Land begnadigt,
Hattest Jakobs Schicksal gewendet,
3 Du hattest deines Volkes Schuld vergeben,
All' ihre Sünde bedeckt. Sela.
4 Du hattest all' deinen Grimm zurückgezogen
Und abgelassen von deiner Zornesgluth.
5 Stell' uns wieder her, Gott unsers Heils,
Und brich deinen Unmuth über uns.
6 Willst du denn ewiglich gegen uns zürnen,
Deinen Zorn ausdehnen auf Geschlecht und Geschlecht?
7 †Gott*, du wirst uns wieder beleben,
So dass dein Volk sich über dich freut.
8 Lass uns, Jahve, deine Gnade sehn
Und gewähre uns dein Heil. —
9 Ich will doch hören, was Gott Jahve redet.
Er redet Frieden zu seinem Volk und zu seinen Heiligen
Und †zu denen, welche ihr Herz ihm zuwenden*.

---

gedanken mit seinem Volke; die Zeit ist nahe, wo Liebe und Treue unter seinem Volke herrschen, und Heil und Frieden im Himmel walten, wo auch das Land reich gesegnet sein wird v. 9—14.

Dass die dankbare Anerkennung göttlicher Gnade in v. 2—4 neben der klagenden Bitte v. 5. 6 nur dann verständlich ist, wenn sich jene auf ein »vormals« bezieht, hat bereits Luther richtig gesehn. Die Auffassung der Perfectformen als Plusquamperfecta macht durchaus keine grammatische Schwierigkeit. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, dass die jetzt leidende Gemeinde Gott in den ersten Versen an die Befreiung aus dem Exil erinnert. Warum grollt er noch weiter, da er doch durch die Erlösung bewiesen hat, dass er die früheren Sünden vergeben hat? Dass aber auch in der jetzigen Zeit der Noth das Gottvertraun nicht verloren ist, zeigt die frohe Erwartung eines baldigen Eintritts der messianischen Zeit im zweiten Teile. Die Schilderung dieser Zeit in v. 11 ff ist deutlich durch Deuterojesaias beeinflusst, ein weiterer Beweis für nachexilischen Ursprung des Psalms. Schultz hat treffend darauf hingewiesen, dass Zch. 1 12 ff. ganz ähnlich wie der Psalm eine Zeit voraussetzt, »wo man trotz der Befreiung aus dem Exil Gottes Zorn noch fortdauern sah, wo man sich noch nach Ehre, Gerechtigkeit und Frieden im Lande sehnen musste, wo die Gläubigen dergleichen aber auch in sichere Aussicht nehmen zu dürfen meinten.«

2. 3 Die Perfecta mit Plusquamperfectbedeutung nach Ges. 106 1 c. **2** Wegen שׁוּב שְׁבוּת s. zu 14 7. **3** כסית, so dass du sie nicht sahst Neh. 3 37. **4** הֲשִׁיבוֹת ist mit LXX Hier. Targ. *conversus es* »innerlich transitiv« zu fassen, wie Ez. 14 6. 18 30. 33. **5** שׁוּבֵנוּ fassen LXX Hier. Syr. transitiv *converte nos* = הֲשִׁיבֵנוּ 80 4; dagegen Targ. *converte ad nos*. — וְהָפֵר Targ. וּבַטֵּל *et irritam fac*, Sym. Hier. *et solve*. **7** תָּאֵל der LXX ist nachdrucksvoller als תָּחֵל des massor. Textes, vgl. auch v. 9. — Zu תָּשׁוּב תְּהַדֵּינוּ vgl. 71 20. Das Volk ist jetzt gewissermassen gestorben Hos. 6 2. **9** Der Dichter führt sich selbst als Prophet ein; er steht auf seiner Warte und schaut aus, was Jahve auf die Bitte des Volkes v. 8 antworten wird; ganz ähnlich Hab. 2 1. In Analogie mit dieser Stelle lasen LXX hinter יְדַבֵּר noch אֵלַי. — Der Inhalt der göttlichen Antwort wird durch כִּי = ὅτι vor directer Rede eingeleitet. Gott will nicht ewig zürnen, sondern er hat Friedensgedanken mit seinem Volk. — Der Schluss des Verses enthält nach dem jetzigen Text eine Warnung:

10 Ja, nahe ist sein Heil seinen Frommen,
Dass Herrlichkeit in unserm Lande wohne.
11 Güte und Treue haben sich gefunden,
Heil und Friede küssen sich.
12 Treue sprosst aus der Erde hervor,
Und Heil schaut vom Himmel herab.
13 Auch wird Jahve das Gute gewähren,
Und unser Land wird geben seinen Ertrag.
14 Heil geht vor ihm her
Und achtet auf den Weg seiner Tritte.

»und mögen sie nicht zu (der früheren) Thorheit zurückkehren« (Targ.), oder ἵνα μὴ ἀποστραφῶσιν εἰς ἀφροσύνην (Aq. Sym. Hier. Syr.). Aber die Warnung unterbricht in störender Weise den Trost, der auch v. 10 noch fortgesetzt wird, und כִּסְלָה kömmt in der Bedeutung »Thorheit« sonst nicht vor, bedeutet vielmehr Job. 4 6 »Vertrauen«. LXX haben καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν d. i. וְאֶל לֵבָב שָׁבֵי לֹא. Die Consonanten sind zum grössten Teil dieselben; die abweichenden רבם konnten leicht zu וכס verderben. Das erste ו in ישובו wurde ursprünglich nicht geschrieben. Über לֹא = לוֹ vgl. Ges. 91 1 Anm. 2. שׁוּב ist transitiv gebraucht wie v. 2. 5. Als Object der göttlichen Anrede wird zuerst allgemein das Volk bezeichnet, dann die חסידים d. i. die Frommen, und endlich die Bussfertigen. Der Dichter deutet damit an, dass die Friedensworte dem Volke nur insoweit gelten, als dies fromm und bussfertig ist. 10 לִשְׁכֹּן giebt die Absicht an, von welcher Gott sich bei seiner Hülfeleistung leiten lässt; statt der bisherigen Schmach soll wieder Ehre (84 12) oder Herrlichkeit im Lande wohnen. Syr. Targ. verstehn כבוד von der göttlichen Majestät und sprachen לְשָׁכֵן (vgl. 78 60) aus: »damit er (seine) Majestät (wieder) in unserm Lande wohnen lasse«. So auch Qimchi und Aben Esra, die daran erinnern, dass die göttliche Schechina dem zweiten Tempel fehlte. Dann müsste es aber כְּבוֹדוֹ heissen, wie Syr. willkürlich ergänzt. 11 ff. Der Sänger malt die glückliche Zeit, die soeben verheissen ist, aus; er nennt an erster Stelle (v. 11. 12) lauter geistige Güter, und erst an zweiter (v. 13) die äusserlichen Segensgaben. — חסד, von Targ. und Luther richtig »Güte« übersetzt, kömmt hier als menschliche Tugend in Betracht, und ebenso die Treue; denn diese Tugend sprosst nach 12a aus der Erde, d. h. unter den Menschen. Da nach 12b צֶדֶק wie ein Engel vom Himmel herabblickt, so kann hier wie 11b nur die göttliche Gerechtigkeit gemeint sein, nämlich die hülfreiche, oder das Heil, wie so oft bei Deuterojesaias. Eine Folge dieser helfenden Gerechtigkeit ist der Friede, der ebenfalls als Gabe Gottes zu verstehn ist. Die beiden Paare des 11. Verses werden v. 12 durch je ein Wort wieder aufgenommen. Sehr ähnlich unserer Stelle ist Jes. 45 8. — Die Perfecta in v. 11 drücken eine einmalige Handlung aus, die in der glücklichen Zukunft stattgefunden haben wird; das Imperf. und das Part. (נִשָּׁקוּ) v. 12 dagegen das was dauernd geschieht. 13 Bei הטוב denkt Aben Esra nach Dtn. 28 12 speciell an den Regen. Fruchtbarkeit des Landes ist ein immer wiederkehrender Zug des messianischen Zukunftsgemäldes. 14 Das Suffix in לצעדיו kann nicht distributiv genommen werden, wie Sym. thut δικαιοσύνη ἑκάστου προελεύσεται αὐτόν, sondern nur auf Jahve gehn. Dann muss aber auch צדק dieselbe Bedeutung haben wie 11. 12, nur dass das Wort hier die geistigen und irdischen Heilsgaben abschliessend zusammen fasst. Die göttliche Gerechtigkeit d. i. sein Heil ist gedacht als ein Herold oder Trabant, der vor Gott hergeht um ihn anzukündigen. — In 14b ist zu וישם das Object לֵב zu ergänzen wie Job. 4 20. Die Jussivform ist entweder nach Ges. 109 2b Anm. aus rhythmischen Gründen zu erklären, oder es ist וַיָּשֶׂם zu lesen. Denselben Sinn erreichte Schrader durch die Conjectur וְיָשְׂמוּ דֶּרֶךְ. Der Dichter will sagen: das Heil geht Gott einerseits voran

86

Gebet des bedrängten aber treuen Volks.

[1] Gebet von David.
Neige, o Jahve, dein Ohr, erhöre mich,
Denn ich bin elend und arm.
[2] Behüte mein Leben, denn ich bin fromm,
Hilf du, mein Gott, deinem Knecht, der auf dich vertraut.
[3] Sei mir gnädig, o Herr,
Denn zu dir rufe ich alle Zeit.
[4] Erfreue die Seele deines Knechtes,
Denn zu dir, Herr, erhebe ich meine Seele.
[5] Denn du, Herr, bist gütig, und reich an Vergebung,
Und voll Gnade Allen, die dich anrufen.
[6] Vernimm, Jahve, mein Gebet,
Und achte auf mein lautes Flehn.
[7] Zur Zeit meiner Noth rufe ich dich an,
Denn du erhörst mich.
[8] Keiner gleicht dir unter den Göttern, Herr,
Und Nichts gleicht deinen Werken.
[9] Alle Völker, die du geschaffen hast,
Werden kommen und sich niederwerfen vor deinem Angesicht, Herr,
Und werden deinen Namen ehren.
[10] Denn du bist gross und thust Wunder,
Du Gott allein.

---

andrerseits folgt es ihm, geht in seinen Spuren; vgl. die sehr ähnlichen Stellen Jes. 41 2. 58 8.

86

Eine liturgische Zusammenstellung aus anderen Psalmen und sonstigen Stücken des alten Testaments. Ein regelmässiger Gedankenfortschritt ist nicht erkennbar. Bitte, Preis der Barmherzigkeit Gottes, messianische Erwartungen und Klagen über den Druck (heidnischer) Feinde wechseln mit einander ab. Der Dichter spricht durchgehends im Singular, aber sicher nicht, weil es sich um seine persönlichen Angelegenheiten handelt, sondern weil er seinen Psalm der Gemeinde in den Mund legt. Dass diese in Wirklichkeit redet zeigt die messianische Hoffnung v. 9; die starke Betonung der eignen Frömmigkeit v. 2. 11, die Schilderung der Feinde v. 14 und der Mangel aller individuellen Züge.

Über das Zeitalter des Psalms lässt sich nur dies sagen, dass er wegen der vielen Entlehnungen einer späten Zeit angehört und wegen v. 13 sicher nachexilisch ist.

2 חסיד ist hier nicht von der gegen Menschen bewiesenen Huld und Liebe zu verstehn, sondern, wie der Parallelismus zeigt, von dem Verhalten gegen Gott; LXX ὅσιος Hier. *sanctus*. Der Sänger will sagen: ich verehre dich von ganzem Herzen. — Jahves Knecht ist Israel. **4**b aus 25 1. **5** סָלַח eine Steigerungsform Ges. 84 b 17, Hier. *propitiabilis*, Aq. ἱλαστής. **6** aus 5 2 f. **8** aus Ex. 15 11. Der Dichter scheint die Existenz anderer Götter vorauszusetzen; dass dies aber nur Schein ist zeigt deutlich v. 9, wo Jahve als Schöpfer aller Völker bezeichnet wird, sowie v. 10 Ende. **11** Die ersten Worte aus 27 11. אוֹרְךָ בַּאֲמִתֶּךָ aus 26 3. — יַחֵד (so Aq. Sym. Targ. Hier.) »einige« wird meistens

11 Weise mir, Jahve, deinen Weg,
Ich wandle in der Treue zu dir;
Gieb mir ein einmüthig Herz,
Deinen Namen zu fürchten.
12 Ich will dich loben, Herr mein Gott, von ganzem Herzen,
Und will deinen Namen ewiglich ehren,
13 Weil deine Gnade gross gegen mich,
Und du meine Seele aus der tiefsten Unterwelt errettest.
14 Gott, Übermüthige treten gegen mich auf,
Eine Rotte von Räubern trachtet mir nach dem Leben,
Und haben dich nicht vor Augen.
15 Du aber, Herr, bist ein barmherziger und gnädiger Gott,
Langmüthig und reich an Gnade und Treue.
16 Wende dich zu mir und sei mir gnädig;
Verleih deinem Knechte deine Kraft
Und hilf dem Sohn deiner Magd.
17 Thue an mir ein Zeichen zum Guten,
Und lass die mich hassen zu Schanden werden, wenn sie sehn,
Dass du, Jahve, mir hilfst und mich tröstest.

87

Zion die Mutterstadt der Völker.

1 Von den Korachiten, ein Psalm, ein Lied.
Seine Gründung [liegt] auf heiligen Bergen.

---

erklärt: sammle alle Gedanken meines Herzens, dass es allein auf deinen Dienst bedacht ist. Dem Dichter scheint aber die Stelle Jer. 32 39 vorgeschwebt zu haben, wonach zu erklären ist: gieb mir, d. i. deiner Gemeinde, einen einmüthigen Sinn, so dass wir dich alle in gleicher Weise fürchten, vgl. Sym. *ἕνωσον τὴν καρδίαν μου εἰς φόβον τοῦ ὀνόματός σου*. LXX *εὐφρανθήτω ἡ καρδία μου* sprachen aus יְחַד von חָנָה. יִרְאָה Infin. mit Femininendung wie Dtn. 4 10. **13b** aus 56 14. שְׁאוֹל תַּחְתִּיָּה Dtn. 32 22. Die Gemeinde war gestorben; Gott hat sie zu neuem Leben erweckt, vgl. 85 7. **14** fast buchstäblich aus 54 5. **15** aus Ex. 34 6. **16** Vgl. 116 16. »Sohn deiner Magd« ist einfach Synonym zu »Knecht« und bedeutet: »dein dir treu ergebener Knecht«. Die im Hause geborenen Sklaven gelten als die zuverlässigsten; ganz ebenso steht im Parallelismus »deine Brüder« und »Söhne deiner Mutter« Gen. 27 29. 49 8. Hätte der Sänger, wie manche Ausleger annehmen, sagen wollen, dass schon seine Eltern und Vorfahren Gott dienten, so würde er doch schwerlich nur seine Mutter, sondern vor allen Dingen seine Väter genannt haben. **17** אות richtig von LXX *σημεῖον*, Hier. *signum* übersetzt, nicht *τέρας portentum* oder dgl., ist ein deutlicher Hinweis darauf, dass Gott mit Israel ist, etwa indem er seinen Wohlstand fördert oder ihm Sieg über seine Feinde gewährt Jes. 66 19. Da ein Zeichen an und für sich auch von der Ungnade Gottes zeugen kann, fügt der Sänger ausdrücklich hinzu לטובה, vgl. Neh. 5 19. 13 31. — יראו ist dem ישמו logisch untergeordnet.

87

Zions Lob will der Sänger singen; und das Schönste, das er von der Gottesstadt zu sagen weiss, ist dies, dass es die Mutterstadt vieler Völker werden soll, indem An-

2 Jahve liebt die Thore Zions
Mehr als alle Wohnungen Jakobs.
3 Herrliches ist von dir zu sagen,
Du Gottesstadt. Sela.
4 »Ich nenne Rahab und Babel als meine Bekenner,
»Ja, Philistäa und Tyrus samt Äthiopien:
»»Dieser ist daselbst geboren««.

---

gehörige derselben das Bürgerrecht in ihm erhalten, d. h. Bürger des Gottesreichs werden. Der Psalm ist am nächsten verwandt mit Jes. 19 25 sowie überhaupt mit denjenigen Weissagungen der Propheten, welche die Bekehrung der fremden Völker zu Jahve in Aussicht nehmen Jes. 2 2—4. 11 10. c. 18. 20. 23. Jedoch spricht der Psalm deutlich nicht von der Bekehrung der Völker in ihrer Gesamtheit, sondern von Proselyten, s. zu v. 4. Solche erscheinen Jes. 56 3—7; dass es aber in vorexilischer Zeit noch keine gegeben habe ist nicht wahrscheinlich, denn die Zeit des Exils war nicht danach angethan, zum ersten Mal Heiden zu veranlassen, sich dem Gotte Israels zuzuwenden. Die Erwähnung Babels neben Ägypten an erster Stelle (v. 4) führt auf eine Zeit, wo die Assyrer nicht mehr existirten; v. 1 und 2 setzen voraus, dass der Tempel besteht. Gegen nachexilischen Ursprung spricht wieder die Erwähnung Babels, statt dessen man Persien erwarten würde. Danach wird der Psalm am Ausgang des 7. oder Anfang des 6. Jahrhunderts gedichtet sein.

1 Der Anfangsvers ist monostichisch wie z. B. 18 2. Der Satz ist einfach als Nominalsatz zu betrachten mit יסודתו als Subject, בהרי קדש als Prädikat, vgl. Ges. 141 2 c. Das Suffix in יסודתו kann nicht auf das Feminin Zion gehn (vgl. v. 5), sondern nur auf Jahve v. 2. Absichtlich nennt der Dichter diesen erst im folgenden Verse um die Aufmerksamkeit zu erregen. Gemeint ist die von Jahve gegründete Stadt Jerusalem Jes. 14 32, oder vielleicht auch speciell der Tempel; so, wie es scheint, Aq. Hier. *Fundamentum eius in montibus sanctuarii.* Wegen der abrupten Form des Satzes haben einige Ausleger gemeint, der Vers sei vorn verstümmelt; andere haben אהב יהוה aus v. 2 zu v. 1 ziehn wollen: Seine Gründung auf heiligen Bergen liebt Jahve,
Die Thore Zions mehr als alle Wohnungen Jakobs.
Es lässt sich nicht leugnen, dass sich auf diese Weise ein guter Parallelismus ergiebt und dass auch die Beziehung des Suffixes von יסודתו sofort völlig klar ist. Jedoch befolgen bereits die sämtlichen alten Versionen die Abteilung des massoretischen Textes und betrachten יסודתו als Nominativ, nicht als Accusativ. — Den Plural הרי קדש erklären die meisten Ausleger daraus, dass Jerusalem auf mehreren Hügeln lag; vielleicht ist es aber nur ein amplificativer Plural (Ges. 124), und der Sänger denkt speciell an den Zionhügel, auf welchem der Tempel lag. Die Heiligkeit dieses Berges ist der Grund, weswegen Jahve Jerusalem mehr liebt als alle (anderen) Wohnungen Jakobs v. 2, und zugleich der letzte Grund dafür, dass Herrliches von der Gottesstadt geredet wird v. 3. — Die Wohnungen Jakobs sind die übrigen Ortschaften Judaeas oder des gesamten Palästina; auch sie liebt Jahve, aber Jerusalem ist ihm die liebste Stadt. 3 נכבדות ist als Accusativ dem unpersönlichen Passiv יְדֻבַּר untergeordnet. Man sagt activisch נכבדות יְדַבֵּר בך »Herrliches redet man von dir«; bei der Umsetzung in die passivische Construction wird das Object im Accusativ belassen Ges. 121 1. — Das Particip darf nicht mit LXX Hier. als Präteritum (*dicta sunt*) übersetzt werden, sondern *dicenda sunt* Ges. 116 2 b. Das Herrliche, das von Jerusalem zu sagen ist, folgt v. 4—7. — בך LXX richtig *περὶ σοῦ* I Sam. 19 3. 4. 4 Der Dichter lässt in prophetischer Weise Gott selbst redend auftreten. In allerlei Volk (Act. 10 35) hat Jahve, der Herrscher von Zion, seine Bekenner. — אזכיר wie I Sam. 4 18 al. — Rahab als Bezeichnung Ägyptens wie 89 11; auch dies stolze Volk

5 Aber von Zion heisst es: Mann für Mann ist in ihr geboren,
Und Er erhält sie, der Höchste.
6 Jahve zählt beim Verzeichnen der Völker:
»Dieser ist dort geboren«. Sela.
7 Und man singt und tanzt,
Ein jeder, der †seine Wohnung hat* in dir.

(Sym. Hier. *superbiae*) stellt Jahve Bekenner. — לידעי übersetzen Aq. Hier. durch den Accusativ *τοὺς γινώσκοντάς με*, eigentlich: »in Bezug auf, hinsichtlich« Ges. 119 sc 4. — In Jerusalem geboren sein heisst das Bürgerrecht daselbst haben. Glieder der genannten Nationen sind in die Gemeinschaft des Volkes aufgenommen; es ist Zions Ruhm, dass es zahlreiche Kinder zählt (Jer. 3 19) ausser den eignen. זֶה beziehn LXX (*οὗτοι ἐγεννήθησαν ἐκεῖ*) auf die ganzen Völker, welche als solche mit Israel vereint werden sollen. Aber der Gegensatz איש ואיש v. 5 zeigt deutlich, dass es sich nur um einzelne Bekenner Jahves unter den Heiden handelt; so Aq. Sym. Hier. Aben Esra, Ewald. Dass aber v. 5 wirklich einen Gegensatz zu v. 4 bilden soll folgt aus der betonten Stellung von ולציון. Hätte der Dichter sagen wollen: »und so heisst es von Zion: jeder ist dort geboren«, so müsste es heissen וְנֶאֱמַר לציון. Der Dichter denkt an Proselyten aus jenen Völkern, die nach unserer Stelle zu seiner Zeit schon existirt haben dürften, vgl. H. Schulz Alttest. Theol. 4 Aufl. S. 388 f. 5 In Zion selbst sind es nicht nur Einzelne, wie bei den Heiden, die dort Bürgerrecht haben, sondern männiglich ist in ihr ein Bürger Gottes. Gut Sym. *περί τε Σιὼν λεχθήσεται καθ' ἕκαστον, ἄνθρωπος οὗτος ἐτέχθη ἐκεῖ*, jedoch ist יֵאָמַר präsentisch zu fassen wie Gen. 10 9. Num. 21 14. — Die Wiederholung איש ואיש dient zur Umschreibung der Gesamtheit Ges. 123 1. — Das letzte Versglied והוא יכוננה עליון scheint mit dem Vorhergehenden nicht in unmittelbarem Zusammenhange zu stehn, sondern drückt den Gedanken aus, dass das Bürgerrecht in Zion auch Sicherheit gewährt, vgl. 48 9. Jo. 3 5. יכוננה ist also nicht mit LXX Sym. Syr. Hier. als Präteritum, sondern mit Aq. Targ. als Futur oder Präsens aufzufassen. — עליון ist nachschlagendes Subject wie I Sam. 20 29. 6 Der messianische Gedanke, dass auch die Heiden Bürgerrecht in Zion haben sollen, erfüllt den Dichter so sehr, dass er ihn noch einmal, zum Teil mit denselben Worten wie v. 4 ausspricht. »Das Gefühl, welches die vv. 4. 5. eingab, wogt noch einmal wieder auf«. Jahve ist vorgestellt, wie er die einzelnen Völker verzeichnet und dabei diejenigen Individuen aufzählt, welche in Jerusalem Bürgerrecht haben und geborgen sein sollen. Die Völker sind nicht nur die v. 4 genannten, sondern die Gesamtheit der Völker. — יספר ist wohl nicht mit LXX Aq. Theod. *διηγήσεται*, sondern mit Sym. Hier. Syr. *ἀριθμήσει*. — בכתוב nach Aq. (*ἐν τῷ γράφειν*) Sym. Hier. *scribens* Infin. für בְּכָתְבוֹ, wie Gen. 24 30 בְּרְאוֹת für בִּרְאוֹתוֹ. LXX (*ἐν γραφῇ*) Theod. Quinta Syr. Targ. halten das Wort für ein Nomen in der Bedeutung von כְּתָב Ez. 13 9. — Die Worte זה ילד שם sind wieder als von Jahve gesprochen zu denken und dürfen nicht anders verstanden werden als v. 4, vgl. Jes. 4 3, Jo. 3 5. 7 Der Schlussvers scheint der Freude über diese Herrlichkeit Zions Ausdruck zu geben, ist im einzelnen aber nicht mehr sicher zu verstehn. Hier. übersetzt nach Aq. *et cantabunt quasi in choris* „*omnes fontes mei in te*". חוללים steht für מְחוֹלְלִים, (vgl. zu 7 5) von חוּל, im Poel = »sich im Tanze drehen« Jdc. 21 23. Über den Reigentanz beim Gottesdienst vgl. 26 6. II Sam. 6 16. Andere denken an Flötenspieler, indem sie חוללים als Denominativ von חָלִיל »Flöte« ansehn (Sym. *ὡς ἐν αὐλοῖς*). Aber Flötenspieler heisst I Reg. 1 40 מְחַלְלִים. Das מְ dient dazu, die durch die beiden Participien ausgedrückten Thätigkeiten als zusammenfallend zu bezeichnen; das eine wie das andere geschieht. Die Participia selbst sind Prädikate zu dem unbestimmten Subject »man«, genauer zu dem zu ergänzenden הַשָּׁרִים. — Den zweiten Halbvers betrachten die meisten Ausleger mit Aq. Hier. als Worte der Singenden und Tanzenden. Die Quellen versteht man als

88

Gebet der Verzweiflung.

[1]Ein Lied, ein Psalm von den Korachiten, dem Vorspieler nach Machalath, zu singen. Ein Maskil von Heman, dem Ezrachiten.

---

die Heilsquellen (Jes. 12 3), obgleich ein solcher Gebrauch des Wortes ohne die nähere Bestimmung מַיִם חַיִּים nicht nachweisbar ist. Die jüdischen Ausleger wie das Targum denken bei den Quellen meistens an die ununterbrochen sprudelnden Loblieder, vgl. Luther. LXX übersetzen den Vers *ὡς εὐφραινομένων πάντων ἡ κατοικία ἐν σοί*, Vg. *sicut laetantium omnium habitatio est in te.* Auf Grund hiervon wollte Hupfeld nach Schnurrer und Böttcher lesen מְרֵיעֵי; er übersetzt:

Und es singen und springen
Alle die in dir wohnen.

Aber ein Hifil חִדֵּן »wohnen« giebt es nicht. Dagegen möchte sich empfehlen יְכֹנְנוּ בָךְ. Hier ist מעוני בך ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר; vgl. den ganz ähnlichen Fall II Chr. 30 18 nach der richtigen Versabteilung כָּל־הֵכִין לְבָבוֹ »für jeden, der sein Herz (darauf) gerichtet hat« (Ges. 130 4 Fussnote 2). Zu dem Subject כל ist das singularische Prädikat aus 7a zu entnehmen. בך geht auf Jerusalem. »Jeder der seine Wohnung hat in dir« ist soviel wie »jeder der dort geboren ist«, vgl. v. 4. 6. Das Thema des Psalms tönt somit zum Schluss noch einmal wieder.

88

Dieser Psalm ist eine Klage ohne Hoffnung und steht als solche im Psalter einzigartig da, denn die sonst ähnlichen Lieder 7. 22. 31. u. a. haben durch das Aussprechen des Leides dasselbe innerlich überwunden und tönen daher zum Schluss in freudiges Gottvertraun aus. Auf den ersten Blick scheint der Sänger über persönliche Schicksalsschläge zu klagen, denn er spricht durchgehend in der ersten Person Singularis. Er würde, wenn es sich so verhielte, ein schwer Kranker sein, und zwar nach v. 9 ein Aussätziger. Er müsste ferner nach v. 16 seit seiner Jugend an dieser furchtbaren Krankheit gelitten haben und befände sich jetzt am Rande des Grabes. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Krankheit wie so oft nur ein Bild schwerer Leiden ist. Der Sprechende **ist** bereits todt v. 6 und befindet sich in der Unterwelt v. 7; er stellt sich den Erschlagenen in der Mehrzahl gleich, und er **vergleicht** sich endlich v. 5 mit einem ohnmächtigen Mann, kann also nicht selbst ein Individuum sein. Theod. v. Mops. hat daher den Psalm auf das Volk in Babel gedeutet, und das Targum übersetzt v. 7: »du hast mich in das Exil gebracht, welches der untersten Grube gleicht«. Gewiss erklären sich die bitteren Klagen aus keiner Zeit so gut wie aus dieser, wo die Gemeinde Jahves hoffnungslos vernichtet zu sein schien.

Delitzsch hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Psalm zahlreiche Berührungen mit Hiob aufweist, vgl. רֹאשׁ v. 10. Job. 41 44; רְפָאִים v. 11 Job. 26 5; אֲבַדּוֹן v. 12. Job. 26 6. 28 22. נֹעַר v. 16 Job. 33 25. 36 14; אֵמִים v. 16 Job. 20 25; בְּעוּתֶיךָ v. 17. Job. 6 4. Ferner v. 5. Job. 14 10; v. 9. Job. 30 10; v. 19. Job. 17 9. 19 14.

Wegen der Überschrift vgl. die allgemeine Einleitung.

2 Den überlieferten Text übersetzen LXX

Κύριε ὁ θεὸς τῆς σωτηρίας μου,
ἡμέρας ἐκέκραξα καὶ ἐν νυκτὶ ἐναντίον σου.

Ähnlich Hier. Syr. Targ., indem sie צעקתי auch bei בלילה noch fortwirken lassen und יוֹמָם in der Bedeutung von יוֹם nehmen. Letzteres ist jedoch sprachlich unmöglich. Der Text lässt sich mit Hitzig nur übersetzen: »Am Tage (d. i. zur Zeit) wo ich Nachts vor dir schreie, (komme mein Gebet vor dein Antlitz).« Gewiss aber ist diese Auf-

2 Jahve, †mein Gott, ich schreie am Tage*,
Ich rufe in der Nacht vor dir.
3 Lass mein Gebet vor dich kommen,
Neige dein Ohr zu meinem Schrei.
4 Denn meine Seele ist der Leiden satt,
Und mein Leben ist dem Todtenreich nahe.
5 Man zählt mich zu denen, die in die Grube gefahren,
Ich bin wie ein ohnmächtiger Mann.
6 Unter den Todten ist mein Lager (?);
Gleich den Erschlagenen, die im Grabe liegen,
Derer du nicht mehr gedenkst,
Denn sie sind von deiner Hand abgeschnitten.
7 Du hast mich in die Grube der Unterwelt gelegt,
In die finsteren Räume, in die Tiefen.
8 Dein Grimm drückt auf mich,
Und alle deine Wogen hast du mich †treffen* lassen. Sela.

---

assung von יום neben לַיְלָה sehr unwahrscheinlich. Nach Analogie von 22 3 erwartet man, wie Luther richtig gesehn hat, dass der Sänger sagt, er schreie Tag und Nacht. Diesen Gedanken gewinnt man, wenn man mit Graetz, Bickell und z. T. Olsh. folgendermassen liest

יחזיה אֱלֹהַי שִׁוַּעְתִּי יוֹמָם
צעקתי בלילה נגדך

Das Verb שׁוּעתי wie v. 14. Der Fehler entstand durch Dittographie des י von אלהי; eine Folge derselben war die falsche Aussprache von אלהי und die Corruption von יומם in יום. 5 Das erste Glied wie 143 7, jedoch mit dem Verb נחשבתי statt des dortigen נמשלתי. — Zum Ausdruck אין איל vgl. Jes. 40 29. Der kraftlose Mann soll nach Ewald u. A. Bezeichnung eines Schattens oder Geistes sein, vgl. v. 11. Aber diese Ausdrucksweise ist unbelegbar; man wird vielmehr an einen Ohnmächtigen zu denken haben. Der Vergleich mit einem ohnmächtigen Manne zeigt, dass es sich nicht um wirkliche Krankheit handelt, und zugleich, dass es nicht ein einzelner Mann ist, der die Klage ausstösst, sondern die dem Tode nahe Gemeinde. 6 חפשי fassen alle alten Übersetzer in der gewöhnlichen Bedeutung des Worts »freigelassen«; Sym. *ἐντὸς νεκρῶν ἀφεθεὶς ἐλεύθερος*. Dies erläutert Cheyne aus Job. 3 19. Dort heisst es, dass in der Unterwelt Klein und Gross derselbe ist, und der Sklave frei (חפשי) von seinem Herrn. Cheyne meint, der Psalmist betrachte, anders als Hiob, eine solche Freiheit als das Gegenteil einer Wohlthat, insofern er oder die von ihm repräsentirte Gemeinde frei von göttlichem und menschlichem Mitleid sei. Es lässt sich aber nicht leugnen, dass diese Erklärung sehr gezwungen ist. Hitzig u. A. erblicken unter Vergleichung von Ez. 27 20 in dem Worte ein Nomen חֻפְשִׁי mit Suffix: »unter Todten ist mein Lager«. Olsh. u. A. vermuthen, dass der Text corrumpirt ist. — Die Vergleichung mit Erschlagenen im Plural zeigt wieder, dass der Sänger im Namen einer Mehrheit spricht. — Die Hand Gottes ist sein Schutz; unrichtig übersetzt Syr. »und sie sind durch deine Hände umgekommen«, was בְּיָדְךָ verlangen würde. 7 Unter der Grube der Unterwelt versteht Targ. das Exil; zum Ausdruck vgl. Thr. 3 55. — Die Tiefen sind die des Meers Ex. 15 5; nach Job. 26 5 ist der Ort der Scheol unter den Wassern. LXX Syr. übersetzen als ob sie בְּצַלְמָוֶת gelesen hätten. 8 Das erste Glied ist zu erklären nach 32 4. 38 3. Der Ausdruck סמך findet sich freilich vom Zorn gebraucht nur hier. — 8b übersetzen Aq. Sym. Hier. *et cunctis fluctibus tuis adfixisti me*, vgl. Luther; jedoch müsste es dann עִנִּיתָנִי heissen wie 119 75; auch würde das Verbum schlecht zu dem Nomen passen. LXX Syr. *καὶ πάντας τοὺς μετεωρισμούς*

9 Meine Freunde hältst du fern von mir,
Hast mich ihnen zum Abscheu gemacht,
Der ich eingeschlossen bin und nicht ausgehn darf.
10 Mein Auge ist ermattet (?) vor Elend;
Ich rufe dich, Herr, täglich an,
Breite meine Hände zu dir aus.
11 Wirst du an den Todten Wunder thun?
Werden Schatten auferstehn, dich zu preisen? Sela.
12 Wird deine Gnade im Grabe erzählt?
Deine Treue am Ort der Vernichtung?
13 Wird dein Wunder in der Finsterniss kund?
Deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?
14 Ich aber schreie zu dir, Jahve,
Und morgens kommt mein Gebet vor dich.
15 Warum verwirfst du, Jahve, meine Seele?
Verbirgst dein Antlitz vor mir?

σου ἐπήγαγες ἐπ' ἐμέ. Etwas Ähnliches wird der Dichter nach Analogie von 42 8 habe sagen wollen. Aber עָנָה hat diese Bedeutung nicht. LXX lasen wohl אָנַשׁ Ex. 21 13. Ps. 91 10 Prv. 12 21. עָלַי wirkt von 8a her fort, oder es ist, da אָנָה sonst mit אֶל oder לְ construir wird, לִי nach עָלַי zu ergänzen. Das ע des massor. Textes für א geht auf einen Gehör fehler zurück. 9 Israel kömmt sich vor wie ein von den nächsten Bekannten verlassene Kranker; vgl. die sehr ähnliche Schilderung Job. 19 13 ff. — אצא ולא אֵצֵא] Sym. Hier *clausum et non prodeuntem*; die Worte sind Apposition zum Suffix in עֵינִי. Targ. versteh das Abgesperrtsein vom Gefängniss wie Jer. 32 2. 3. Da aber der Redende seinen Freunde ein Abscheu ist und sie sich von ihm entfernen, liegt der Vergleich mit einem Aussätzige näher, welcher nach Lev. 13 46 einsam wohnen muss. 10 דאבה nach LXX Hier. *infirmata est*, Aq. כהתה d. i. *contabuit*; Sym. Targ. Syr. »zerfliesst« wie aram. דָּב. — Die Händ werden zum Gebet gen Himmel ausgebreitet. 11—13 Dem Sänger ist die Idee der Auf erstehung nicht unbekannt, aber er leugnet ihre Realität, vgl. Job. 14. Die Erklärun für das Fehlen der Hoffnung auf ein wirkliches Leben nach dem Tode im alten Testamen liegt in dem stark ausgebildeten Gemeindebewusstsein, hinter welchem der Werth de Individuums zurücktritt. Der Einzelne hat nur Werth als Mitglied der Gemeinde un in den Formen der Gemeinde. Aus dieser Gemeinschaft herausgerissen scheint ihm da Mitwirken an der Erfüllung des göttlichen Planes und am Lobpreis Jahves, worin Israels Auf gabe besteht, unmöglich geworden zu sein, und somit erscheint der Tod als das absolut Hinderniss der Gemeinschaft mit Gott. Nur ganz allmählig ringt sich die religiös Erkenntniss von dieser niederen Stufe zu einer höheren und hoffnungsvolleren empor. — Die Fragen in v. 11 ff. haben den Sinn der Verneinung. 13 Das Wunder, von dem de Sänger leugnet, dass Gott es an den Todten thut, würde eben ihre Auferstehung sein — Die Gerechtigkeit Gottes ist hier die hülfreiche, seinem Volke zu gute kommende — Das Land des Vergessens ist der Aufenthaltsort der Todten, in welchem jede Erinnerung an die Vorgänge auf der Oberwelt geschwunden ist Job. 14 21. 14 Der Ver ist nicht eine Wiederaufnahme von 10b (Hupf.), denn in diesem Falle würde sich da betonte וַאֲנִי nicht erklären; er bildet vielmehr einen Gegensatz zu 11—13. Nicht die Todten rufen Gott an, wohl aber der Sänger, d. i. die Gemeinde, die noch unter den Lebenden weilt, wenn sie auch an Grabesrand ist. Richtig Hier. *ego autem*. Das Anrufen Gottes kann freilich nach den Verhältnissen nicht ein Lobgesang, sondern nur ein flehentliches Gebet sein. Das Perf. שִׁוַּעְתִּי drückt aus, was der Sänger bisher immer

16 Ich bin elend und hinsterbend von Jugend an,
Ich trage deine Schrecken, bin rathlos (?)
17 Deine Zornesgluthen ergehn über mich;
Mich vernichten deine Schrecken,
18 Umgeben mich alle Zeit wie Wasser,
Umringen mich allzumal.
19 Du hältst Freund und Genossen fern von mir;
†Die Bekannten hält er zurück*.

89

Die gewissen Gnaden Davids.

1 Maskil. Von Ethan dem Ezrachiten.

---

gethan hat und noch thut. **16** Israel betrachtet die vielen Leiden, von denen es allezeit betroffen ist, wie ein fortwährendes Hinsterben. מנער erklärt Bar Hebr. »seit ich aus Ägypten auszog«, vgl. 129 1. Gegen alle alten Übersetzer hat Luther nach dem Vorgange von Raschi נֹעַר als »Verstossung« verstanden, vgl. Neh. 5 13. Diese sprachlich unmögliche Auffassung erklärt sich daraus, dass man den Sänger für eine Einzelperson hielt, bei welcher allerdings das Hinsterben von Jugend an sehr auffallend sein würde. — אפונה übersetzen LXX *καὶ ἐξηπορήθην*, Hier. *et conturbatus sum*. Hitzig vergleicht arabisches אפן »er weiss sich nicht zu rathen und zu helfen«. Jedoch kann אפונה nicht auf אָפַן zurückgehn; man muss dann schon annehmen, dass es im Hebr. ein gleichbedeutendes Verb פון gab. Olsh. u. A. emendiren אָפוּנָה »ich erstarre«. Über den Kohortativ vgl. Ges. 108 2 Anm. 1. **17** Die erste Hälfte klingt wie ein Nachhall von 42 8. Den ungewöhnlichen Plural הרוניך erklärt Hupf. daraus, dass die Zornesgluthen hier an Stelle der 42 8 genannten Wogen getreten sind. — צִמְּתֻתוּנִי ist keine Form, da es kein Pilel sein kann; dies würde צִמְּתֻתוּנִי lauten. Entweder ist mit Ges. 55 Anm. 2 צִמְּתוּנִי zu lesen, oder wahrscheinlicher mit Hitzig צִמְּתָתְנִי wie 119 139. Der Singular des Verbs neben dem Plural des Nomen nach Ges. 145 4. **18** Der Vergleich mit Wasser erklärt sich aus dem Fortwirken des v. 17 zu Grunde liegenden Bildes. **19** Den überlieferten Text im zweiten Gliede, welchen Sym. Targ. bezeugen, erklärt Ewald nach Job. 17 14 »meine Vertrauten sind der Ort des Dunkels«. Man würde aber dann den Singular מְיֻדָּעִי erwarten oder mit Olsh. מַחְשָׁךְ וָקֶבֶר. Hier. Syr. übersetzen *notos meos abstulisti* d. i. מְיֻדָּעִים חָשַׂךְ. Das Possessivpronomen wurde von den Übersetzern wie häufig ergänzt, die zweite Person des Verb nach 19 a eingesetzt. Der Übergang aus der Anrede in die dritte Person im ursprünglichen Text hat viele Analogieen, vgl. z. B. 82 5; er ist hier am Schluss besonders wirkungsvoll. Für חשך mit שׂ zeugt noch die Lesart מַחְשָׂךְ bei Raschi, welcher erklärt נחשכתי ונחדלתי מהם. Wegen des fehlenden מִן mit Suffix (מִמֶּנִּי) vgl. Ges. 22 16. Für die Ursprünglichkeit dieser Lesart, durch welche alle Schwierigkeiten gehoben werden, spricht auch der Parallelismus, vgl. Job. 19 13. Luthers Übersetzung »um solches Elends willen« geht zurück auf LXX *ἀπὸ ταλαιπωρίας* d. i. מֵחֹשֶׁךְ, wobei die Finsterniss als Elend gedeutet wurde.

89

Die Gemeinde singt von Jahves Gnade und Treue auch unter dem schwersten Leid, auch dann, wenn beide Eigenschaften Gottes unwirksam geworden zu sein scheinen. Der Widerspruch zwischen seinen Verheissungen und ihrer traurigen jetzigen Lage ist für sie ein Antrieb, sich nur um so tiefer in jene Verheissungen zu versenken, die doch einmal erfüllt werden müssen. Gottes Treue ist die Gewähr dafür. — David hatte die Verheissung dauernder Nachfolgerschaft auf seinem Throne erhalten II Sam. 7; trotzdem ist jetzt sein Thron gestürzt und sein Volk misshandelt. Möge Jahve denn bald einschreiten und sein Volk einlösen.

2 Jahves Gnaden will ich ewig besingen,
Auf Geschlecht und Geschlecht deine Treue mit meinem Munde verkünden.
3 Denn †du hast gesprochen*: »Für ewig soll der Gnadenbau dauern«,
Der Himmel — gleich ihm stelltest du deine Treue fest:
4 »Ich habe einen Bund mit meinem Erwählten geschlossen,
»Habe David, meinem Knechte, geschworen:
5 »»Für ewig will ich deinen Samen feststellen,
»»Und deinen Thron aufbaun auf Geschlecht und Geschlecht««. Sela.

Der Psalm zerfällt in drei Hauptteile. Der Eingang v. 2—5 stellt das Thema auf: die David zu Teil gewordene Verheissung. Ein Lobgesang für dieselbe und eine Glücklichpreisung Israels, das einen solchen Gott hat, schliesst sich daran v. 6—19. Nun erst wird das Thema in engem Anschluss an II Sam. 7 entfaltet v. 20—38. Der dritte Teil endlich schildert den schroffen Widerspruch der jetzigen Lage zu jener Verheissung und bittet um ihre baldige Erfüllung v. 39—52.

Die Sehnsucht nach dem verheissenen messianischen König bildet den Mittelpunct des Psalms, die tief erregten und stürmischen Bitten des Schlussteiles seinen Höhepunct. Er ist jünger als der 80., welcher v. 41. 42 benutzt wird. Dass er aus nachexilischer Zeit stammt zeigt sein Inhalt. Ein Nachkomme Davids hat den Thron nicht mehr inne v. 40. 45. 46. Die Nachbarn plündern das wehrlose Land aus v. 42 und überschütten Israel mit Spott und Hohn v. 46. 51. 52. Dieser Zustand dauert schon lange v. 47, vgl. zu v. 49. Da nicht um Rückkehr aus dem Exil gebeten wird, das Volk vielmehr die Leiden im eignen Lande erduldet, und wegen der Abhängigkeit von Ps. 80 kann der Psalm nicht früher als in der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. entstanden sein.

2 Die Gnaden Jahves und seine Treue sind diejenigen, welche er Israel erwiesen und verheissen hat, die חַסְדֵי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים Jes. 55 3. Von ihnen singt die Gemeinde, weil sie wünscht, sie möchten in die Erscheinung treten. Dass es die Gemeinde ist, welche singt, ergiebt sich aus עולם und לדר ודר; nur sie, nicht ein Einzelner, kann Gottes Treue den aufeinander folgenden Generationen verkündigen. 3 Die Texteslesart אָמַרְתִּי lässt sich nur übersetzen: »denn ich behaupte« u. s. w., was als Motiv des Entschlusses v. 2 anzusehn wäre. Doch ist dies frostig, und zugleich wäre es sehr hart, dass der Wechsel des Subjects in אמרתי und כרתי v. 4 durch Nichts angedeutet wäre. Mit LXX Hier. ist אָמַרְתָּ zu lesen; die Gemeinde erinnert Gott an seine frühere Verheissung. Der Parallelismus 3b spricht nicht gegen (Delitzsch) sondern für diese Lesart. Aq. Sym. Theod. Quinta fanden bereits אמרתי vor. Das י ist vielleicht aus einem zu עולם (לָעוֹלָם) gehörigen ל corrumpirt. — נִבְנָה wird gelegentlich von Menschen ausgesagt Jer. 12 16. Mal. 3 15. Job. 22 23; hier von einem Abstractum. Die Gnade ist als ein von Gott aufgeführter Bau gedacht, welcher die Gewähr der Dauer hat und an dem stets weitergebaut werden soll, obgleich er scheinbar (v. 39 ff.) in Trümmer zerfallen ist. Die Wahl des Wortes ist veranlasst durch v. 5. — 3b ist Parallelglied zu 3a, das sich formell nach אֲמַרְתָּ gestaltet; die göttliche Treue sollte so unwandelbar sein wie der Himmel. Der Ausdruck wie 119 89. שמים ist absolut vorangestellt und wird in בָּהֶם wieder aufgenommen. Wie hier בְּ so wird 72 5 עִם gebraucht; eigentlich: zugleich mit den Himmeln. LXX Sym. gegen Hier. Syr. Targ. lasen תָּמִין statt תָּכִין, vgl. 119 89. 4f. Die beiden Verse sind noch abhängig von אֲמַרְתָּ v. 3. Sie stellen denjenigen Inhalt der göttlichen Gnadenverheissung gewissermassen als Thema heraus, auf welchen es dem Dichter besonders ankömmt: die dem David und seinem Hause gegebene Verheissung II Sam. 7 16. Bevor aber diese Verheissung genauer dargelegt wird (v. 20 ff.), lässt der Dichter die Himmel einen Lobgesang auf den Gott anstimmen, der solche Verheissungen gewähren und vollziehn kann v. 6 ff. Der Lobgesang der Himmel geht aber sofort unvermerkt in einen solchen der Gemeinde über (v. 18.

6 †Da* priesen die Himmel dein Wunder, Jahve,
Und deine Treue [pries man] in der Gemeinde der Heiligen:
7 Wer in den Wolken ist Jahve gleich,
Ist Jahve ähnlich unter den Göttersöhnen?
8 Gott, schrecklich im Rath der Heiligen,
†Gross ist er* und furchtbar über Alle, die um ihn her.
9 Jahve, du Gott der Heerschaaren, wer ist wie du stark, Jah?
Und deine Treue ist rings um dich her.
10 Du beherrschest das empörte Meer,
Wenn seine Wellen sich erheben, du stillst sie.
11 Du hast Rahab wie einen Durchbohrten zermalmt,
Durch deinen starken Arm deine Feinde zerstreut.
12 Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,
Die Welt mit ihrer Fülle, du hast sie gegründet.
13 Nord und Süd, du hast sie geschaffen,
Tabor und Hermon jauchzen über deinen Namen.

---

19). **6** Die massoretische Aussprache וְיוֹדוּ geben LXX Hier. (*confitebuntur*) durch das Futur wieder; aber nach den perfectischen Aussagen v. 3. 4 nimmt der Dichter gewiss nicht erst für die Zukunft einen Lobpreis Gottes in Aussicht. Die von den meisten Neueren vertretene Auffassung als Präsens scheitert an v. 39 ff. Daher bleibt nur übrig, das Verb auf die Vergangenheit zu beziehn, wobei dann aber mit Hitzig וַיּוֹדוּ zu vocalisiren ist, vgl. 50 2. Der Lobgesang der Himmel war das Echo der göttlichen Verheissung an David. — Das Wunder Gottes ist das über den gewöhnlichen Weltlauf erhabene Verfahren Jahves mit David und Israel. Inhaltlich deckt sich פֶּלֶא hier mit חֶסֶד v. 3. Falsch sprachen die alten Übersetzer ausser Targ. פלאך als Plural »deine Wunder« aus. — Die mit dem Himmel parallel stehende Gemeinde der Heiligen sind nicht die Israeliten, sondern die Engel, vgl. v. 8. Job 5 1. 15 15. Zch. 14 5. Die Treue Gottes konnten die Engel preisen, weil sie die Erfüllung der Verheissung voraussahen. — ויודו ist auch für 6b Prädikat, diesmal aber mit unbestimmtem Subject »man« (»die Preisenden«). **7** ff. Der Inhalt des Lobpreises. מִי = *ὅτι* vor directer Rede. Die Göttersöhne sind die Engel, wie 29 1, eigentlich die zu der Kategorie der אֵלִים Gehörenden. **8** Nach dem massor. Text ist wahrscheinlich zu übersetzen: »Gott ist schrecklich im Rath der Heiligen gar sehr«, so dass רבה Adverb zu נערץ ist, vgl. 78 15. Sym. (*ἐν ὁμιλίᾳ ἁγίων πολλῇ*) und Hier. betrachten es als Adjectiv zu סוֹד, dessen Geschlecht nicht feststeht. Wahrscheinlicher ist mit LXX (*μέγας καὶ φοβερός*) zu lesen ונורא [א]רַב הוֹ. Auch Aq. zieht רבה zu 8b. נערץ בסוד קדושים ist nunmehr Apposition zu אֵל. — כל סביביו sind die Engel. **9** Die fortwährende Hervorhebung der Treue Gottes dient dazu, ihn zu veranlassen, dass er sie auch jetzt bethätige; seine Herrschermacht v. 10, seine früheren Grossthaten v. 11 und seine Schöpferthätigkeit v. 12—14 sind die Gewähr dafür, dass er seine Verheissungen erfüllen kann; seine Gerechtigkeit v. 15 endlich dafür, dass er sie erfüllen wird. In 9 ist der Versbau auffallend, ebenso der Ausdruck: »deine Treue ist rings um dich her«; der Vers ist wohl nicht ganz intact. **10** שׁוֹא nur hier für נָשׁוֹא oder שָׁוְא Ges. 76 2a. **11** Über die Form דִּכְּאתָ vgl. Ges. 75 Anm. 21. — Rahab als Name Ägyptens wie 87 4. Der Dichter denkt an den Untergang der Ägypter im rothen Meer. — Wie einen Durchbohrten, der sich nicht wehren kann, vgl. Thr. 2 12. **13** LXX lasen יָם (Westen) statt וימין. — Die Berge jubeln über die Offenbarung (שֵׁם) Gottes in der Schöpfung wie Job. 38 7 die Morgensterne, vgl. 29 6. 65 13. **15**a wie 97 2. — 15b

14 Dein ist der Arm samt der Kraft,
Stark ist deine Hand, hoch ist deine Rechte.
15 Gerechtigkeit und Recht ist deines Thrones Stütze,
Gnade und Treue treten vor dein Angesicht.
16 Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt,
Im Lichte deines Antlitzes, o Jahve, wandelt.
17 Über deinen Namen frohlocken sie den ganzen Tag
Und †jauchzen* über deine Gerechtigkeit.
18 Denn du bist ihre mächtige Zier,
Und durch deine Gunst wirst du unser Horn erheben;
19 Denn Jahve gehört unser Schild,
Und dem Heiligen Israels unser König.
20 Damals redetest du im Gesicht zu deinen Frommen
Und sprachst: »Ich habe Hülfe auf einen Helden gelegt,
»Habe einen Auserwählten aus dem Volke erhöht,
21 »Habe David, meinen Knecht, gefunden,
»Mit meinem heiligen Öle ihn gesalbt,

Gnade und Treue sind als Trabanten gedacht, die sich vor Gottes Thron stellen und sein Antlitz sehn dürfen, vgl. 43 3. 95 2. Jer. 52 25. — Die Verse **16—19** preisen Israel glücklich, das einen solchen Gott den seinen nennen und ihm als seinem König zujubeln darf. Das Licht seiner Offenbarung, welche im Vorhergehenden geschildert ist, giebt den Anlass zu solchem Jubel. 16b enthält also den Grund für 16a. **17** ירומו wird meistens übersetzt »sie erheben sich«, andere: »sie sind hochgemuth«. Nach dem Parallelismus und nach v. 13 lies יְרֻוָּנוּ. **18b** Das Bild besagt, dass Jahve Israel wieder zu Macht und Ehren bringen wird. LXX Syr. lasen das Qere, Hier. Targ. das Kethib. Das Qere ist wohl durch v. 25 veranlasst (Olsh.). **19** Der Vers begründet die Aussage von v. 18b mit der Gewissheit, dass Israels Hoffnung, sein König, Jahve angehört. ל in ליהוה und לקדוש kann nicht, wie Syr. und Luther (»denn der Herr ist unser Schild«) meinen, den Nominativ einführen, was grammatisch unmöglich ist; auch würde der Gedanke, dass Jahve Israels König ist, hier nicht passen, da der Sänger einen Nachfolger Davids als König schmerzlich vermisst v. 39 und erhofft. Vielmehr bezeichnet ל den Besitzer oder die Angehörigkeit wie 39. Israels König ist, wenn er in der Wirklichkeit auch fehlt, doch ideal vorhanden; weil Jahve ihn verheissen hat besitzt Jahve ihn schon. Schild ist Synonym von König 84 10. 47 10. Letzteres ist nicht Apposition zu קדוש ישראל (LXX Hier. *et a sancto Israhel, rege nostro*), sondern Subject: »unser König gehört dem Heiligen Israels d. h. Gott an«. **20—28** Mit der Erwähnung des messianischen Königs, worin das Loblied v. 6—19 auslief, ist der Dichter wieder bei seinem Thema v. 4. 5 angekommen und führt dasselbe in Anlehnung an II Sam. 7 nun weiter aus. Er erwähnt zuerst die Erwählung Davids bis v. 29, dann die ihm gegebene Verheissung dauernder Nachkommenschaft bis v. 38. **20** אז bezieht sich auf das allen bekannte Ereigniss II Sam. 7, auf das v. 4 schon angespielt war, und woher auch בחזון entnommen ist, vgl. II Sam. 7 17. I Chr. 17 15. — Die Lesart חסידך als Sing. meint wohl Nathan; David kann nicht gemeint sein, da er im Folgenden nicht angeredet wird, sondern immer in der dritten Person von ihm die Rede ist. Alle alten Übersetzungen und viele hebr. Handschriften haben aber den Plural (so auch Baer), womit das Volk gemeint ist. Die zunächst dem David persönlich zu Teil gewordene Offenbarung galt zugleich der Gemeinde. — עזר ist die Hülfe, die David seinem Volke bringen sollte wie Dtn. 33 7; שָׁוָה עַל wie 21 6. Da aber der Ausdruck immerhin auffallend ist, wollen andere נָזַר lesen nach v. 40, vgl. 21 4; noch

22 »Mit dem meine Hand beständig sein wird,
»Auch wird mein Arm ihn stärken.
23 »Nicht soll ein Feind ihn hintergehn,
»Und kein Bösewicht ihn bedrängen,
24 »Sondern ich will seine Bedränger vor ihm zermalmen,
»Und die ihn hassen will ich niederschlagen.
25 »Meine Treue und Gnade soll mit ihm sein,
»Und durch meinen Namen soll sein Horn hoch ragen.
26 »Ich lege seine Hand auf das Meer
»Und auf die Ströme seine Rechte.
27 »Er wird mich nennen: »»Mein Vater du,
»»Mein Gott und Hort meines Heils.««
28 »Und ich will ihn zum Erstgebornen machen,
»Zum Höchsten unter den Königen der Erde.
29 »Auf ewig will ich ihm meine Gnade bewahren.
»Und mein Bund bleibt ihm fest;
30 »Ich setze für ewig seinen Samen,
»Und seinen Thron gleich des Himmels Tagen.
31 »Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen
»Und nicht in meinen Ordnungen wandeln werden,
32 »Wenn sie meine Satzungen entweihn
»Und meine Gebote nicht beachten,
33 »So will ich mit der Ruthe ihre Sünde ahnden,
»Und ihre Schuld mit Plagen;
34 »Aber meine Gnade will ich ihm nicht †entziehn*
»Und meine Treue will ich nicht verleugnen.
35 »Ich will meinen Bund nicht entweihn,
»Und was über meine Lippen gegangen nicht ändern.
36 »Einmal habe ich bei meiner Heiligkeit geschworen,
»Nie werde ich David belügen:

Andere עֹז, vgl. 21 6. **22** Zu תכון עמו vgl. 78 37. Gottes Hand wird ihn nie ohne Schutz lassen. **23** הִשִּׁיא von נשא = נשה mit בְּ bedeutet sonst »Jemandem etwas creditiren«, und so LXX auch hier. Dies wird meistens erklärt: »als Gläubiger drücken«, jedoch wäre der Gedanke sehr befremdlich. Mit Sym Hier. (*non decipiet eum*) wird das Wort daher nach 55 16 (mit עַל) zu erklären sein. Hintergehn bedeutet hinterrücks überfallen. — 23 b ist fast wörtlich aus II Sam. 7 10 entnommen, wo das Volk Object ist. **26** Der Vers schildert die Ausdehnung der davidischen Herrschaft, vgl. 72 8. Die Ströme sind der Euphrat und seine Kanäle, vgl. 137 1. **27** Vgl. II Sam. 7 14. **28** בכור, Ex. 14 22 von Israel im Verhältniss zu den übrigen Völkern ausgesagt, ist hier auf David im Verhältniss zu den übrigen Königen angewandt; ebenso עליון, vgl. Dtn. 26 19. 28 1. **30** Die Tage des Himmels erscheinen Dtn. 11 21 als Dauer des Volks. Diese Parallelen zu v. 28 und 30 so wie v. 31 im Verhältniss zu II Sam. 7 14, endlich v. 23 b (s. o.) zeigen, dass der Dichter David und das israelitische Volk zu einer idealen Einheit zusammenfasst. **34** אָפִיר für אָפֵר mit Übergang in ע"ו, vgl. Ges. 67 Anm. 6. Der Ausdruck »die Gnade brechen« liesse sich vielleicht mit Jer. 14 21. Ps. 85 5 rechtfertigen;

37 »»Sein Same soll für ewig sein,
»»Und sein Thron wie die Sonne vor mir;
38 »»Wie der Mond soll er ewig bestehn««.
Und der Zeuge in der Höhe ist treu. Sela.
39 Und du hast verworfen und verschmäht
Und zürnst mit deinem Gesalbten;
40 Hast den Bund deines Knechtes aufgehoben, (?)
Hast seine Krone entweiht zu Boden geworfen;
41 Hast alle seine Zäune eingerissen,
Seine Festen in Trümmer gelegt.
42 Ihn plündern Alle, die des Wegs vorübergehn,
Er ist seinen Nachbarn ein Hohn geworden.
43 Du hast die Rechte seiner Bedränger erhöht,
Hast alle seine Feinde erfreut.
44 Auch liessest du weichen seines Schwertes Kiesel,
Und hast ihn im Kriege nicht aufgerichtet.
45 Du hast †das Scepter seiner Hand* entrissen,
Und seinen Thron zu Boden gestürzt,

---

wahrscheinlich ist aber nach dem Original I Chr. 17 13. II Sam. 7 15 אָסִיר zu lesen, wobei sich auch das Jod natürlich erklärt. Hier. hat *auferam*. — שִׁקֵּר בְּ 44 18, vgl. I Sam. 15 29. **36** אחת ist so viel wie: ein für alle Mal Hebr. 7 27. Andere: *Eins*, nämlich das v. 37 Gesagte. Aber um den Gegensatz zu mehreren Verheissungen handelt es sich nicht, sondern um die Unwandelbarkeit des Schwurs. — 36 b ist noch nicht Inhalt des Schwurs, welcher erst v. 37 folgt, sondern steht parallel mit 36 a. **38** Subject zu יכון ist der Thron II Sam. 7 16. In dieser Grundstelle ist נאמן 38 b auf Davids Haus bezogen, welches beständig dauern soll; der Dichter des Psalms bezieht es, wenn der Text richtig ist, auf einen im Himmel befindlichen Zeugen für die göttliche Verheissung. Dieser Zeuge ist Gott selbst Jer. 42 5, vgl. Job. 16 19. Andere denken weniger passend an den Mond oder gar an den Regenbogen. — 38 b sind nicht mehr Worte Gottes sondern der Gemeinde. Olsh. vermuthet, dass der Text ursprünglich gelautet habe: עוֹלָם וָעֶד כָּאוֹר בשחק נאמן. Jedoch wird hierdurch das Gleichmass der Versglieder zerstört. **39—52** Im schärfsten Gegensatz zu dieser Verheissung steht das jetzige Verhalten Gottes gegen David und sein verstossenes Volk. Der Dichter lässt zunächst der Klage hierüber freien Lauf bis v. 46, und bittet dann um Beseitigung des Widerspruchs bis v. 52. **39** ואתה wie 44 10; »und du ebenderselbe, welcher jene Verheissungen gegeben hat«. Die Conjectur וְעַתָּה ist daher unnöthig. — Unter dem Gesalbten versteht schon Theodoret das davidische Königthum. Aber v. 41. 42. 51 zeigen, dass auch hier wie v. 28 ff. das Königshaus und die Gemeinde eine Einheit bilden. Ja, das Königshaus existirt thatsächlich nicht mehr 40 b. 45 b. Deswegen ist freilich das Volk als solches noch nicht der Gesalbte geworden; vielmehr zeigt die enge Verknüpfung des Volkes mit dem Gesalbten, dass dieser ein nothwendiges Glied der Gemeinde ist. **40** Die Bedeutung von נאר, nur noch Thr. 2 7, ist schon den Alten unbekannt; LXX *κατέστρεψας*, Sym. *εἰς καταρὰν ἔδωκας*, Hier. *attenuasti*, Targ. אשניתא (*mutasti*), Syr. אסלית = hebr. מאס. **41. 42** Eine Entlehnung aus 80 13, wo das Volk Israel als ein verwüsteter Weinberg erscheint. — Die Nachbarn sind besonders die Edomiter und Araber, von denen die nachexilische Gemeinde viel zu erdulden hatte. **44** צור heisst auch Jos. 5 2 Stein; die Beschneidung wurde mit Steinmessern vollzogen. Die Bedeutung »Schärfe« lässt sich nicht nachweisen. Hier. übersetzt *robur*, LXX *τὴν βοήθειαν* mit Auflösung des Tropus, vgl. 18 2. Olsh. meint, vielleicht solle צור An-

46 Hast seine Jugendzeit verkürzt,
Hast ihn mit Schande bedeckt. Sela.
47 Wie lange, o Jahve, willst du dich auf immer verhüllen,
Und soll dein Grimm wie Feuer brennen?
48 Gedenke, †o Herr*, was das Leben ist,
Zu welchem Nichts du alle Menschenkinder geschaffen hast.
49 Wer ist der Mann, der am Leben bleibt und den Tod nicht sieht?
Seine Seele errettet aus der Macht des Grabes? Sela.
50 Wo sind deine früheren Gnaden, o Herr,
Die du David in deiner Treue geschworen?
51 Gedenke, o Herr, der Schmach deiner Knechte,
Dass ich in meinem Busen trage †den Hohn* von vielen Völkern,
52 Womit deine Feinde schmähn, o Jahve,
Womit deine Feinde schmähn die Spuren deines Gesalbten.

* * *
* *
*

53 Gepriesen sei Jahve in Ewigkeit. Amen und Amen.

* * *

---

rede an Gott sein Dtn. 32 4. 31. Grätz conjicirt nach Targ. אָחוֹר. Des Schwertes Kiesel ist das Schwert, welches so hart wie Kiesel war, vgl. Jes. 5 28. **45** Das מ in מטהרו sehn LXX als die Präposition מִן an, Aq. Sym. Hier. Syr. Aben Esra, Qimchi als Bildungsbuchstaben des Nomens (*τὴν καθαρότητα αὐτοῦ*); ein Nomen מִטְהָר kömmt ebensowenig vor wie טֶהָר; auch passt ein Abstractum wie »Reinheit« schlecht zum Parallelgliede; endlich ist das Glied zu kurz. Lies מַטֶּה מִיָּדוֹ, wodurch sowohl ein vollkommener Parallelismus als auch das erforderliche Gleichmass der Versglieder erreicht wird. Der Fehler entstand durch Verlöschen der beiden ersten Buchstaben von מידו. Das ד ist in der älteren Schrift noch leichter mit ר zu verwechseln als in der Quadratschrift. **46** Der Vers geht nicht auf David, der in hohem Alter starb, oder einen einzelnen israelitischen König, sondern auf das Königthum als ganzes und auf Israel, dessen Jugend eine kurze gewesen ist, vgl. Hos. 7 9. **47** Fast wörtlich wie 79 5. **48 a** Hier. übersetzt nach Aq. *memento mei de profundo* (מֵהֶחָלֶד); aber אני kann nicht Object zu זכר sein, und חלד heisst nicht die Tiefe. אני als Nominat. absolutus und emphatischen Stellvertreter des Suffixes bei חלד anzusehn (LXX *τίς ἡ ὑπόστασίς μου*) ist auch schwerlich zulässig. Das müsste heissen זְכֹר מֶה־חֶלְדִּי. Houbigants Conjectur אֲדֹנָי für אני wie v. 51 ist von Ew. Hitz. Olsh. u. A. angenommen. — In 48 b gehört nicht על מה (»warum hast du umsonst geschaffen«) zusammen, sondern מה שוא, vgl. 30 10. Job. 26 14. **49** Die Kürze des Lebens und die Unvermeidlichkeit des Todes werden vom Sänger geltend gemacht um Gott zur Gnade zu bestimmen wie 78 39. Der Sänger will sagen: erfülle deine Verheissungen, so lange wir noch am Leben sind, und lass nicht eine Generation nach der andern dahinsterben, ohne dass der verheissene Herrscher erscheint. **50** Der Sänger greift zurück auf v. 2; von den ewigen Gnadenverheissungen ist zur Zeit Nichts zu merken. **51 b** Der jetzige Text lässt sich nur übersetzen: »(Gedenke) . . . dass ich in meinem Busen trage alle vielen Völker«. Die Zusammenstellung כל רבים liesse sich verteidigen mit Ez. 31 6 כל גוים רבים, die Stellung von רבים vor עמים findet sich Prv. 31 29 (hier der alphabetischen Anordnung wegen) und Neh. 29 28. Aber der Satz giebt keinen Sinn oder könnte nach hebr. Sprachgebrauch (Num. 11 12) nur sorgsame Pflege der Völker durch Israel bedeuten, was dem Zusammenhange widerspricht. Auch schliesst sich das Folgende אֲשֶׁר so nur schwer an

Viertes Buch.

90

Zuflucht des hinsterbenden Volkes bei dem ewigen Gott.

[1] Ein Gebet von Moses, dem Gottesmanne.
Herr, du bist uns ein Obdach gewesen in allen Geschlechtern!

Syr. und Targ. führen darauf, כל als Verstümmelung von כְּלִמַּת anzusehn, wie der Dichter geschrieben haben wird, vgl. 69 8. Ez. 36 15. — Der Busen bezeichnet den bauschigen Teil des Gewandes, in dem man Etwas trägt Jes. 40 11. Ps. 129 7, vgl. 79 12. Ez. 34 29. **52** Der Gesalbte ist wieder als ideale Spitze der Gemeinde genannt; die Schmähungen, welche die Gemeinde treffen, treffen auch ihn. — Die Spuren sind die Eindrücke, die der Fuss Jemandes zurückgelassen hat. Solche Spuren des Gesalbten sind in der Gemeinde, wenn auch nur in ihrer Erinnerung und in ihrem Hoffen vorhanden; sie sind ihr theuerstes Gut, und eben dies wird von den Feinden geschmäht, indem sie Israels Erinnerungen und Hoffnungen lästern. So im Grossen und Ganzen bereits das Targ.: *quoniam probro afficiunt tarditatem vestigii pedum uncti tui*, d. h. sie verhöhnen Israel damit, dass die Ankunft des Messias so lange auf sich warten lasse. Andere erklären: sie schmähen den Gesalbten wohin er seinen Fuss setzt, auf allen seinen Schritten und Tritten. Hiergegen spricht aber, dass der Gesalbte in Wirklichkeit ja garnicht vorhanden ist. **53** Die Schlussdoxologie des dritten Buchs.

90

Die Ewigkeit Gottes im Contrast zu der Hinfälligkeit des Menschen bietet dem Sänger das Thema v. 1—6. Er will jedoch nicht die erstere preisen, sondern die letztere beklagen und erklären: sie hat ihren Grund in der Sünde des Menschen 7—10. Möchte man daraus die Lehre ziehn! möchte aber auch Gott von seinem Zorn ablassen und sich den Seinen wieder zuwenden 11—17.

Der Psalm scheint auf den ersten Blick allgemein menschliche, nicht speciell israelitische Verhältnisse zu behandeln; und doch zeigen die Verse 13 ff. deutlich genug, dass Israel, das geplagte und sehnlich nach Hülfe und Erlösung ausschauende, das redende Subject ist. Es hat bereits lange gelitten v. 13. 15, und es hofft auf den Anbruch des Gnadenmorgens (v. 14), wo Jahves Walten in die Erscheinung treten wird v. 15. — Welches ist die Unglückszeit, aus der heraus der Sänger redet? Die Überschrift nennt Moses; aber die vielen Generationen, auf die der Sänger v. 1 zurückblickt, lassen sich im Munde Mosis, der als erster seinem Volke den Namen Jahve verkündete (Ex. 6 2) nicht erklären. Ferner ist v. 3 deutlich eine Anspielung auf Gen. 3 19, wonach der Psalm frühestens im 9. Jahrh. gedichtet sein kann. Wahrscheinlich aber gehört er einer noch viel späteren Zeit an. Wäre er in einer der Unglücksperioden zur Zeit der Königsherrschaft entstanden, so dürfte man wohl eine Anspielung auf den König und auf das israelitische Heer erwarten, das etwa schwere Niederlagen erlitten hätte. Aber Israel hatte zur Zeit unsers Dichters augenscheinlich weder einen König noch ein Heer. Einige Berührungen des Psalms mit Dtn. 32. 33 können die mosaische Autorschaft um so weniger beweisen, als auch diese Stücke nicht von Moses herstammen. Vielleicht aber sind diese Berührungen einer der Anlässe gewesen, weswegen ein späterer Glossator den Psalm Moses zuschrieb. Weiter mag hierzu mitgewirkt haben der feierlich ernste Ton, der das

[2]Ehe die Berge geboren wurden,
Und ehe du kreisstest mit Erde und Welt,
Von einem Äon bis zum andern bist du, o Gott.
[3]Du machst den Menschen wieder zu Staub
Und sprichst: »Kehrt wieder, ihr Menschenkinder.«

Lied durchweht, und der zu dem Bilde des grossen Gesetzgebers und Propheten, wie es in der Gemeinde lebte, besonders gut zu stimmen schien. Endlich erinnerte v. 2 des Psalms an die Schöpfungserzählung zu Anfang der »Thora des Moses«, und die Hinfälligkeit Israels v. 7ff. wurde auf das Sterben in der Wüste gedeutet Num. 14 29ff., das eine Folge von Israels Sünde war, vgl. Ps. 90 8 mit Num. 14 34.

Einige neuere Ausleger haben nach dem Vorgange des Grotius die Meinung vertreten, dass der Psalm von einem späteren Dichter aus der Situation und aus der Seele Mosis gesprochen sei (*τίνας ἂν λόγους εἶπoι ὁ Μωυσῆς*). Diese Auskunft kennt bereits Theodoret; aber ein Pseudepigraph ist der Psalm am allerwenigsten. Sehr wahr bemerkt Ewald: »Das Lied hat etwas ungemein Ergreifendes, Feierliches, in die Tiefen der Gottheit Versenkendes«. Ohne Frage spiegelt es die eigensten Empfindungen und selbsterlebte Ereignisse wieder, nicht solche, die künstlich supponirt wären. Theod. v. Mops. lässt den Psalm gedichtet sein »im Namen des Volkes in Babel, welches bittet, dass seine Leiden aufhören möchten«. Der scharfsinnige Exeget der syrischen Kirche scheint auch in diesem Falle der Wahrheit am nächsten gekommen zu sein. Doch wäre es auch möglich, dass der Psalm den Leiden der nachexilischen Zeit entstammte.

1 אִישׁ הָאֱלֹהִים als Ehrentitel Mosis wie Dtn. 33 1. Denselben Titel führen auch andere Propheten und Abgesandte Gottes, vgl. Jos. 14 6. Jdc. 13 6. I Sam. 2 27. — Der Dichter beginnt mit der dankbaren Anerkennung, dass Gott seinem Volke (לָנוּ) durch alle Generationen hindurch ein schützendes Obdach gewesen ist (v. 1); der Rückblick auf die verschiedenen Generationen führt ihn sodann dazu, bei der Ewigkeit Gottes zu verweilen (v 2). — מָעוֹן Hier. *habitaculum*, LXX *καταφυγή* als Bezeichnung Gottes wie 71 3. 91 9. vgl. Dtn. 33 27 (מְעוֹנָה אֱלֹהֵי קֶדֶם), in ähnlicher Bedeutung wie 31 3 מָעוֹז. Der Gedanke ist ähnlich dem von 91 1. 2 Die Texteslesart וַתְּחוֹלֵל giebt Hier. wieder: *et parturiret terra et orbis*, wobei als Object Pflanzen und Thiere hinzuzudenken wäre. Aber gegen diese Auffassung wird mit Recht eingewendet, dass der Dichter augenscheinlich sagen will: Gott war, ehe die Erde überhaupt existirte. LXX Aq. Sym. Targ. und danach Neuere sprechen das Wort als Polal aus וַתְּחוֹלָל *et parturiretur*, vgl. 51 7. Der Syrer verbindet beide Lesarten *antequam parturiret terra et formaretur mundus*. Die passivische Aussprache ist freilich durch das parallele יֻלָּדוּ nahe gelegt; aber Olsh. bemerkt mit Recht, es bleibe dabei unklar, was die jetzige Punctation veranlasst habe. Dtn. 32 18 heisst Gott, im Parallelismus mit יָלַד wie im Psalm, Israels Erzeuger (מְחוֹלְלֶךָ); danach ist וַתְּחוֹלֵל als 2. Pers. Masc. aufzufassen mit אֶרֶץ und תֵּבֵל als Object. Die Anwendung des Kindschaftsverhältnisses auf die Stellung der Erde zu Gott ist freilich noch kühner als die im Deuteronomium, aber einem Dichter wie dem unsern wohl zuzutrauen. Dichterischer ist die Aussprache als Activ zweifelsohne; dogmatisch gepresst werden darf der Ausdruck natürlich nicht, (Hitzig: die Erde erzeugt hat Adonai nicht, weil er eben kein Naturgott). — אֵל ist mit Aq. Sym. Theod. (*σὺ εἶ, ὁ θεός*) als Vokativ aufzufassen, nicht als Prädikat; es kömmt dem Dichter auf das vorweltliche und zugleich ewig dauernde Existiren Gottes an, nicht auf sein Gottsein. — Bei den beiden עוֹלָם denkt das Targ. wohl mit Recht an die jetzige und die zukünftige Welt. Der Dichter stellt sich auf die Grenzscheide beider, indem er wünscht, dass die zweite bald eintreten möge. 3 Gegenüber der göttlichen Ewigkeit tritt die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Menschen in ein um so helleres Licht. Sie ist die sich stets erneuernde Folge des göttlichen Urteils Gen. 3 19, auf welches der Dichter anspielt; zugleich bereitet er damit seine Ausführungen über die

4 Denn tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag,
— Denn er fährt dahin —
Ja, wie eine Wache in der Nacht.
5 Du triffst sie wie ein Wetter — sie verfallen in Schlaf,
[Noch] am Morgen der †treibenden* Pflanze gleich;
6 Am Morgen blüht sie und treibt,
Gegen Abend welkt sie und ist verdorrt.

— -- ——

Sünde als Ursache des menschlichen Leids v. 7 ff. vor. — Die Jussivform תָּשֵׁב steht ohne jede Nebenbedeutung statt des Imperfects תָּשִׁיב Ges. 109 2 Anm. In Anknüpfung daran folgt יַחֲלֹף ebenfalls zur Darstellung gegenwärtiger Handlung Ges. 111 4. — דַּכָּא »zermalmtes« 34 19, dasselbe wie עָפָר Gen. 3 19. Danach ist auch 3 b zu erklären: kehrt zum Staube zurück. Andere halten 3 b für eine göttliche Aufforderung an die neue Generation, an Stelle der alten zu treten, vgl. 104 30. 4 Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist schwierig. Mehrere Ausleger nehmen an, der Dichter greife wieder auf v. 2 zurück, um die göttliche Ewigkeit zu erläutern. Aber die Stellung zwischen v. 3 und 5 zeigt, dass er vielmehr die menschliche Vergänglichkeit veranschaulichen will. כִּי begründet den in v. 3 indirect ausgesprochenen und v. 5 ff. weiter ausgeführten Gedanken, dass es mit der menschlichen Herrlichkeit schnell zu Ende ist. Der Dichter will sagen: Wie vergänglich ist unser Dasein! Denn was ist das Leben der Menschheit im Vergleich zu deiner Ewigkeit? auch das höchste menschliche Zeitmass ist, nach deinem Massstab gemessen, in Wirklichkeit doch nur ein Augenblick. Selbst Tausend Jahre Menschengeschichte — ein Tropfen sind sie in dem unendlichen Strom der Zeit. — שָׁנִים] Der Plural nach אֶלֶף statt des häufigeren Singulars Ges. 134 2 Anm. 2. — Der gestrige Tag, an dem wir noch mit allen Fasern hängen, und der doch für immer dahin ist. — »Denn er fährt dahin«. Der Dichter giebt in einem Zwischenruf seinem Schmerz darüber Ausdruck, dass kein »Verweile doch« den Tag zu bannen vermag. Die gewöhnliche Auffassung »wenn er vorüber geht« erscheint frostig. — Vor אַשְׁמוּרָה wirkt כִּי fort. Der Satz bildet eine Klimax zum Vorhergehenden; wie die wenigen Stunden, die eine Wache auf dem Posten steht, so erscheinen Gott die Tausend Jahre. Die Nacht wurde nicht wie im N.T. in vier (Mc. 13 35) sondern nach Jdc. 7 19 (»die mittlere«) in drei Wachen eingeteilt. 5. 6 Die Vergänglichkeit des Menschen wird durch drei Bilder veranschaulicht. 5 זֶרֶם auch 77 18; vgl. das Substantiv זֶרֶם. Gut Sym. *ὡς καταιγὶς ἐξεπέναξας αὐτούς*. Das Perfect steht von dem, was die Erfahrung bestätigt Ges. 106 2 c. Hier. (*percutiente te eos somnium erunt*) fasst es als Vordersatz eines Bedingungssatzes. — Der Schlaf ist der Todesschlaf; Sym. *κοιμώμενοι ἔσονται*, vgl. 76 6. Für den Ausdruck vgl. 120 7 אַנְשֵׁי שָׁלוֹם und 45 9. — 5 b bringt ein zweites Bild für die Vergänglichkeit des Menschen: die Morgens blühende und Abends verwelkende Blume, vgl. Job. 14 2. Jes. 40 6 ff. Das Bild wird aber erst v. 6 völlig ausgeführt. — בַּבֹּקֶר wird gegenüber dem Todesschlaf den Lebensmorgen bezeichnen. 5 b greift über den Zeitpunct 5 a zurück. Der Satz ist ein virtueller Relativsatz: »sie die noch am Morgen einer treibenden Pflanze glichen«. — יַחֲלֹף wird von LXX Hier. *mane quasi herba pertransiens* in der Bedeutung »vorübergehn« gefasst, was aber v. 5 nicht wohl passt, da vom Vergehn erst v. 6 b die Rede ist. Sym. übersetzt *ἀνατέλλει*. Diese Bedeutung kommt sonst freilich im Imperf. nur dem Hifil zu Job. 14 7, daher besser יַחֲלֹף zu lesen. Es ist ein Relativsatz nach Ges. 155 2 b 1 Anm. Dieselbe Bedeutung hat nun auch וְחָלָף v. 6 (so bereits Targ.). Viele Verba bilden zum Imperfect Hifil das Perf. im Qal, z. B. יָנָחָה und נָחָה, יָמָרָה und מָרָה, vgl. Ewald Gr. S. 336. Das Perf. וְחָלָף nach dem Imperf. יָצִיץ bezeichnet die sich stets wiederholende Handlung nach Ges. 112 3 b. 7—9 Der Dichter begründet die behauptete Vergänglichkeit alles Irdischen mit dem Hinweis auf die thatsächliche Erfahrung Israels, und nennt zugleich

7 Denn wir sind dahingeschwunden durch deinen Zorn
Und durch deinen Grimm sind wir hinweggescheucht;
8 Du hast unsere Sünden vor dich gestellt,
Unsre verborgenen in das Licht deines Antlitzes.
9 Denn alle unsere Tage sind unter deinem Grimm dahingeschwunden,
Wir haben unsre Tage wie einen Seufzer verbracht.
10 Unsere Lebenszeit, sie dauert siebzig Jahr,
Und wenn es hoch kommt, achtzig Jahr,
Und ihr Stolz ist Mühsal und Nichtigkeit,
Denn eilend fährt er dahin, und wir fliegen davon.

---

den Grund hierfür: Israels Sünde. Indem er wie v. 1 in der ersten Person Pluralis redet (»wir«) und zugleich die Perfectformen (כָּלִינוּ u. s. w.) gebraucht, zeigt er deutlich, dass er die besonderen Verhältnisse seines Volkes im Auge hat, die schweren Erfahrungen, die Israel gemacht hat, nicht aber das, was alle Menschen in gleicher Weise trifft. Der Nachdruck in v. 7 liegt auf כָּלִינוּ; dahingeschwunden ist Israel, das im Exil nur noch ein kümmerliches Dasein führt, in Folge des göttlichen Zornes; dieser Zorn aber war hervorgerufen durch Israels Sünden. — נבהלנו, nämlich von der Erde. Die Glieder der Gemeinde sind dahingestorben, vgl. 104 29. 8 שַׁתָּ, Qere שַׁתָּה, von שִׁית ist auf der Ultima betont wegen des folgenden Guttural, vgl. auch Ew. 193 b. — עֲלֻמֵנוּ, von LXX unrichtig ὁ αἰὼν ἡμῶν (עֹלָמֵנוּ) wiedergegeben, übersetzt Hier. nach Aq. Sym. *negligentias nostras*; vgl. נסתרות 19 13. תעלמות 44 22; gemeint sind die Versehenssünden, von denen man oft selbst Nichts weiss. Selbst diese hat Gott an der Gemeinde strafend heimgesucht. Dagegen übersetzt Quinta *νεότητα ἡμῶν* wie 89 46 und Targ. *peccata iuventutis nostrae*. 9 הֶגְיָה ist Job. 37 2 das Grollen der göttlichen Stimme (des Donners), Ez. 2 10 der Seufzer. Nicht nur die Kürze sondern auch das Elend des Lebens soll durch dies Bild gezeichnet werden. Andere: »wie einen Gedanken«, vgl. Theognis *Αἶψα γὰρ ὥστε νόημα παρέρχεται ἄγλαος ἥβη*. 10 Der Dichter will, wenn er die Dauer des menschlichen Lebens auf 70—80 Jahr angiebt, nicht darüber klagen, dass diese Dauer von Gott zu kurz bemessen ist; sondern er will Gott nur daran erinnern, wie schnell es dahinfliegt, um ihn dadurch zu veranlassen, dass er endlich einschreitet und Israel erlöst, bevor die jetzt lebende Generation dem Tode anheim gefallen ist. — ימי שנותינו ist eigentlich: die Tage, aus welchen sich unsere Lebensjahre zusammensetzen, vgl. Ges. 128 2. — Der Plural שנות neben שנים v. 9 auch Dtn. 32 7. — Die Worte ימי שנותינו sind absolut vorangestellt und werden durch בָּהֶם wieder aufgenommen; »in ihnen sind«, d. h. sie enthalten oder umfassen. Sym. frei aber richtig *ὁλόκληροι ἑβδομήκοντα ἔτη*. — ואם בגבורות Sym. *εἰ δὲ παραδόξως*, Hier. *si autem multum*. Das Wort bezeichnet nicht die kräftige Körperconstitution (Hupf. »wenn man mit starker Lebenskraft ausgerüstet ist«), was prosaisch wäre; auch nicht die Kräfte der (personificirten) Jahre (»wenn sie Kräfte haben«), sondern es scheint ein adverbieller Ausdruck zu sein wie Jer. 10 6 בְּגִבוּרָה in der Bedeutung »gewaltig (viel)«, vgl. עָצַם von der Zahl gebraucht 40 6. 13. Delitzsch vergleicht aus Moëd Katan הגיע לגבורות »zum höchsten Greisenalter gelangen«. — רָהְבָּם nur hier, am wahrscheinlichsten mit Raschi »ihr Stolz« zu erklären, d. i. das womit sie sich rühmen können. Der Satz enthält einen bitteren Sarkasmus. Andere: ihr Toben, d. i. ihr unruhiges Treiben. — גוז von גזז, nach dem Arabischen = עָבַר; חִישׁ, ein Nomen oder ein Infinitiv, dient zur Umschreibung eines Adverbialbegriffes. Subject zu גז ist wohl רָהְבָּם; Targ. bezieht es auf die Jahre. Über das Perf. zur Bezeichnung der erfahrungsmässigen Thatsache vgl. Ges. 106 2 c. Mit ונעופה tritt dafür das Imperf. cons. in demselben Sinne ein. Beachtung verdient, dass Aquila (*διεπέλασεν ἀνήρ*) אִישׁ für חִישׁ las: »denn ein jeder fährt dahin«. 11. 12 Dies Hinsterben ist ein Beweis dafür, wie sehr Gott auf sein Volk zürnt. Aber sein Zorn wird

11 Wer erkennt deines Zornes Kraft,
Und gemäss der Furcht vor dir deinen Grimm?
12 Unsere Tage zu zählen, das lehre,
Dass wir einen weisen Sinn heimbringen.
13 Lass ab, Jahve, — bis wie lange! —
Und habe Mitleid mit deinen Knechten.
14 Sättige uns in der Frühe mit deiner Gnade,
Dass wir jubeln und fröhlich sind all' unsre Tage.
15 Erfreue uns für die Tage, die du uns gequält,
Die Jahre, da wir das Unglück geschaut.
16 Lass dein Thun deinen Knechten erscheinen,
Und deine Herrlichkeit ihren Kindern;
17 Und die Huld Jahves walte über uns,
Und das Werk unsrer Hände fördere über uns,
Ja, das Werk unsrer Hände fördere.

---

nicht genügend beherzigt. Wollte doch Israel den Grund desselben erkennen! Wollte doch Gott selbst die Seinen lehren, auf die Kürze ihrer Jahre zu achten, damit sie ein weises Herz erlangten, d. h. damit sie durch ein gottgefälliges Leben seinen Zorn zu besänftigen suchten. — יודע in 11a ist nicht das bloss begriffliche Erkennen, sondern das Beherzigen. — In 11b wirkt מי יודע fort: wer kennt oder beherzigt deinen Grimm in so genügender Weise, wie es die Furcht vor dir, d. h. die Jahvereligion verlangt. יִרְאָתֶךָ ist hier objectiv die Religion Israels, wie 19 10. 12 קְנֵה ist nach den Accenten zu הודע zu ziehn: »so thue kund« = »das thue kund«, vgl. I Sam. 23 17. Durch וְנָבֹא wird der weise, d. i. gottesfürchtige Sinn als der Ertrag der göttlichen Unterweisung über die Kürze des Lebens bezeichnet Hag. 1 6. Sym. Quinta Hier. Syr. (*et veniemus corde sapienti*) lasen וְנָבִא לֵב; dagegen Aq. *καὶ οἴσομεν*. 13ff. Die Bitte um rechte Erkenntniss des göttlichen Zornes und um rechte Weisheit war der Ausfluss eines reuigen Herzens. Nachdem der Sänger sich im Namen seines Volkes reumüthig unter Gottes Hand gedemüthigt hat, darf er sich nun wiederum im Namen der Gemeinde, bittend an den Gott wenden, der von jeher Israels Zuflucht gewesen ist (v. 1). Wolle er sich seinem Volke wieder gnädig zuwenden und auf die Unglückszeit eine Freudenzeit folgen lassen. In v. 13 scheint in beiden Gliedern eine Reminiscenz an Ex. 32 12 vorzuliegen; danach ist שׁוּבָה verkürzt aus שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ. — Die Aposiopese עַד מָתַי wie 6 4. 14 In בבקר ist der Gedanke angedeutet, dass Israel jetzt in der Unglücksnacht schmachtet; möge der Morgen bald erscheinen, vgl. 46 6. 15 כ in כִּימוֹת ist das des Masses; eigentlich: entsprechend der Zahl der Tage. Der Ausdruck zeigt in Verbindung mit עַד מָתַי v. 13, dass das Unglück schon lange währt. — Der Plural ימות für יָמַי nur noch Dtn. 32 7. Der Stat. constr. vor dem Relativsatz nach Ges. 130 4. 16 Der Plural פָּעֳלֶיךָ ist von LXX Sym. Syr. Targ. bezeugt, der Singular von Hier., der Massora und vielen Hss., vgl. Baer. Gemeint ist das sehnsüchtig erwartete Walten Gottes, durch welches er sein Volk wieder herstellt; eben dasselbe heisst im Folgenden seine Herrlichkeit, weil die Wiedergeburt des Volks ein Erweis der Macht Jahves ist. — Die Dative »deinen Knechten« und »ihren Kindern« sind formell auf die beiden Versglieder verteilt; sachlich aber gehört natürlich sowohl מעלך wie הדרך zu jedem von beiden. 17 Ob mit dem »Werk unserer Hände« eine bestimmte einzelne Unternehmung gemeint ist, oder ob es ganz allgemein bezeichnet: »unser Thun und Treiben« lässt sich nicht entscheiden. — Das zweite עלינו ist nach Analogie des ersten zu erklären: indem du über uns waltest.

91

Gottvertraun.

[1]Sitzend im Schirm des Höchsten,
Im Schatten Schaddais übernachtend,
[2]Sage ich: »Bei Jahve ist meine Zuflucht und meine Burg,
Meinem Gott, auf den ich vertraue.«
[3]Denn er rettet dich vor des Voglers Schlinge,
Vor †dem Wort* des Verderbens.

91

Israel, geborgen in Jahves Schirm, mag getrost sein in allen Gefahren; Jahve wird es bewahren, erretten, zu Ehren bringen und ihm endlich das messianische Heil aufgehn lassen. — In dem Liede finden sich, wie Hitzig zuerst beobachet hat, viele Reminiscenzen aus dem Liede Mosis Dtn. 32. Die Vergeltung, welche die Heiden treffen soll v. 8, weist zurück auf Dtn. 32$^{41.\,35}$. Vgl. ferner v. 4. 12 mit Dtn. 32^{11}. »Manche Einzelwörter wie חזק und קשב v. 5. 6, אלף und רבבה v. 7, מחץ und חנית v. 13 kehren dort wieder (vgl. v. 23. 24. 30. 33).« Ähnliche Berührungen mit Dtn. 32 wies auch Ps. 90 auf. Daher vermuthet Hitzig, dass beide Psalmen einem Dichter angehören; vgl. auch 90$_1$ mit 91$_1$. Ps. 91 ist die glaubensfreudige Antwort auf das ernste Gebet Ps. 90. — JDMichaelis hat die nicht unwahrscheinliche Vermuthung aufgestellt, dass der Psalm bestimmt war, von zwei wechselnden Chören gesungen zu werden; v. 1. 2 vom ersten, v. 3—8 vom zweiten; 9a vom ersten, 9b—13 vom zweiten, während zuletzt Jahve selbst redend eingeführt wird. — Bereits das Targum nimmt einen Stimmenwechsel an.

1 LXX haben die Überschrift *αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ*. — Nach dem massoretischen Text bildet 1a schwerlich den Vordersatz zu 1b als Nachsatz: »Wer da sitzt . . . der übernachtet . . .«, denn das wäre eine unerträgliche Tautologie; sondern יֹשֵׁב וגו׳ ist eine Apposition zu dem Subject in אֹמַר v. 2. Das Particip יֹשֵׁב wird durch das Imperfect fortgesetzt Ges. 116 Anm. 7. Die dritte Person יחלוץ in Beziehung auf die erste אֹמַר ähnlich wie Job. 12$_4$. אֹמַר ist durch Rebia vom Folgenden getrennt; daher bezeichnet לְ in ליהוה nicht den Dativ, sondern die Angehörigkeit, einen Genetiv possessoris: in Gottes Hand, unter seinem Schutz steht u. s. w. Allerdings wäre es einfacher zu übersetzen: »Ich sage zu Jahve«, wobei dann die Accentuation geändert werden müsste. Aber die Punctatoren müssen für ihre Auffassung doch einen bestimmten Grund gehabt haben. — Da das Satzgefüge in v. 1. 2 etwas ungelenk ist, sind mehrfach Textesänderungen vorgeschlagen. Luther im Anschluss an LXX betrachtet v. 1 als Subject, v. 2, אֹמַר ליהוה lesend, als dazugehöriges Prädikat: »Wer unter dem Schirm des Höchsten sitzt . . . . der spricht zu dem Herrn«. In der That möchte dies die einfachste Änderung sein; nur ist nicht ersichtlich, wodurch die abweichende Auffassung der Massora herbeigeführt ist. Den Sinn des Syrers, welcher wegen der fehlenden Vocalisation nicht ohne weiteres klar ist, erklärt Bar Hebr. so, dass יֹשֵׁב Vocativ, אמר Imperativ (אֱמֹר) ist: »Du, der da sitzt . . . sprich«. Daran würde sich v. 3 gut anschliessen. Mehrere Neuere nehmen an, dass zu Anfang von v. 1 אַשְׁרֵי ausgefallen sei: »Glücklich, wer . . . sitzt; . . . v. 2 er spricht zu Jahve«. Für kritisch wahrscheinlich kann ich diesen Ausfall des Anfangsworts nicht halten. — Der Schatten ist Bezeichnung des gastlichen Hauses Gen. 19$_8$; das Übernachten ist hervorgehoben, weil in der Nacht, die keines Menschen Freund ist, ein solcher Schutz um so wertvoller ist. — In 2b wirkt, wenn die Accentuation in 2a richtig ist, לְ vor אלהי noch fort. 3 Der Übergang in die Anrede erklärt sich am einfachsten bei Annahme eines Stimmenwechsels; andernfalls sind die folgenden Verse als Selbstanrede der Gemeinde aufzufassen. כִּי begründet den leicht zu ergänzenden Gedanken: »dein

4 Mit seinem Fittich bedeckt er dich,
Und du birgst dich unter seinen Flügeln;
Ein Schild, eine Tartsche ist seine Treue.
5 Du brauchst das Graun der Nacht nicht zu fürchten,
Den Pfeil, der am Tage fliegt,
6 Die Pest, die im Finstern schleicht,
Die Glut, die am Mittag †wüthet*;
7 Ob Tausend zu deiner Seite fallen,
Und Zehntausend zu deiner Rechten,
Dir kommt sie nicht zu nahe.
8 Du siehst nur zu mit deinen Augen
Und erblickst, wie den Gottlosen vergolten wird.
9 Denn du, Jahve, bist meine Zuflucht;
Den Höchsten hast du dir zum Obdach bestimmt.
10 Kein Unglück wird dich treffen,
Und keine Plage naht deinem Zelte.
11 Denn seine Engel entbietet er für dich,
Dich auf allen deinen Wegen zu behüten;
12 Sie tragen dich auf den Händen,
Damit dein Fuss an keinen Stein stösst.
13 Über Löwe und Otter schreitest du dahin,
Zertrittst den Leu und den Drachen.

Vertrauen ist ein wohl begründetes«. Die Schlinge ist ein Bild für Nachstellungen Hos. 8 9. — Für מִדֶּבֶר lasen LXX Sym. (*ἀπὸ λόγου*) Syr. מִדְּבַר, vgl. 38 13 דִּבְּרוּ הַוּוֹת, vgl. auch 52 4. 6. Die zweimalige Erwähnung der Pest ist auffallend. Aq. übersetzt daher v. 6 *ἀπὸ ῥήματος*, während er v. 3 mit der Massora מִדֶּבֶר (*ἀπὸ θανάτου*) aussprach. Erst Hier. las beide Male מִדֶּבֶר. v. 6 ist die Pest nicht zu entbehren; aber v. 3 führt auch Hos. 8 9, wo מַשְׂטֵמָה »Anfeindung« im Parallelismus mit פח יקוש steht, darauf, dass die Aussprache der LXX vom Dichter beabsichtigt war. Das Wort des Verderbens ist ein solches, welches Verderben bringt, wie Verläumdung; vgl. das Parallelglied. **4** יָסֵךְ mit zurückgezogenem Ton und Verkürzung der zweiten Silbe vor nachfolgender Tonsilbe nach Ges. 67 Anm. 7. **5** Der Pfeil ist nach 121 6 vermuthlich der verkörperte Sonnenstich, eigentlich der Sonnenstrahl, welcher die schädliche Wirkung ausübt. **6** קֶטֶב, Dtn. 32 24 näher bestimmt קֶטֶב מְרִירִי »der giftige Qeṭeb« ist der Giftwind Samum, vgl. Jes. 28 2. In der jüdischen Sage ist er zu einem Dämon geworden, der besonders in Arabien haust und um die Mittagszeit am gefährlichsten ist. An einen Dämon dachten bereits die Alten: Aq. *ἀπὸ δηγμοῦ δαιμονίζοντος μεσημβρίας*. LXX *καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ* = וְשֵׁד. Auch die Vocalisation יָשׁוּד deutet auf das Verbum שׁוּד, wovon שֵׁד der Dämon. Der Dichter wird יָשֹׁד (von שָׁדַד) beabsichtigt haben. **7** יפל ist Bedingungssatz und bezeichnet das, was in Gegenwart oder Zukunft eintreten kann, vgl. Ges. 159 2a. **8** רַק bezieht sich nicht auf das unmittelbar folgende Wort, sondern auf den ganzen Satz; Ges. 153. **9** Hier scheint wieder ein Stimmenwechsel vorzuliegen, so dass 9b ein Responsorium zu 9a bildet. Andere wollen vor oder hinter אַתָּה einsetzen אָמַרְתָּ, was nicht sehr poetisch ist und jedenfalls in den Versionen keinen Anhalt hat. — Zu מעונך vgl. 90 1. **11** Vgl. Gen. 24 7. — Zu 12b vgl. Prv. 3 23. רגלך ist mit Aq. Hier. Targ. als Subject zu תגף anzusehn; dagegen LXX *μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου*. **13** Leu, Otter und Drache sind Bilder gewaltthätiger und hinterlistiger Feinde, die in den Staub getreten

14 »Weil er an mir hängt, so will ich ihn retten,
»Will ihn erhöhn, weil er meinen Namen kennt.
15 »Er ruft mich an, so will ich ihn erhören,
»Ich bin mit ihm in der Noth;
»Ich will ihn befrein und zu Ehren bringen;
16 »Mit langem Leben will ich ihn sättigen,
»Und will ihn schauen lassen mein Heil«.

92

Dank für Jahves Walten.

1 Ein Psalmlied; für den Sabbattag.
2 Schön ist's, Jahve zu danken,
Und deinem Namen zu spielen, du Höchster,
3 Deine Gnade am Morgen zu verkünden
Und deine Treue in den Nächten,
4 Zum Dekachord und zur Harfe,
Zum Saitenspiel auf der Cither.
5 Denn du hast mich fröhlich gemacht, Jahve, durch dein Thun;
Ich juble über die Werke deiner Hände.

---

werden. **14** Jahve selbst tritt redend ein und bestätigt das ausgesprochene Gottvertraun. Die Suffixa beziehn sich auf Israel, das oder der an Jahve hängt und seinen Namen, nämlich den Jahvenamen kennt. **15** Nach 50 15. **16** Nach 50 23. Das Heil ist das messianische.

92

Jahves Lob in allen Tönen zu singen ist der Gemeinde liebe Pflicht 2—4. Denn seine Thaten und tief durchdachten Führungen erfüllen sie mit Freude und Jubel 5—6. Die scheinbaren Räthsel in ihrer Geschichte sind nur für den Thoren unverständlich. Das Glück der Gottlosen dient ja nur dazu, um sie um so sicherer zu stürzen, während der Fromme siegreich einherschreitet und, am Sturz der Feinde sich weidend, stets aufs Neue wächst und gedeiht, um Jahves Ruhm zu verkünden 7—16.

Dass nicht ein Einzelner, sondern die Gemeinde im Psalm redet, erkannte bereits Theod. v. Mops. Die Gegner des Sängers sind Jahves Feinde (v. 10), d. h. entweder nach Jdc. 5 31 die Heiden, oder treulose und gewaltthätige Israeliten. In beiden Fällen ist auch der unter Jahves Schutz grünende und blühende Gerechte nicht eine Einzelperson, sondern die sich stets erneuernde Gemeinde, die durch alle Fährlichkeiten hindurch gerettet berufen ist, Jahves gerechtes Walten zu preisen. — Der Psalm behandelt in der Form des Lobgesanges dasselbe Thema wie 37. 49. 73. Er ist wegen v. 7 jünger als Ps. 73. Die Überschrift bestimmt ihn als Sabbatlied; doch führt der Inhalt nicht darauf, dass er für diesen speciellen Zweck gedichtet wurde. Die talmudischen Bestimmungen über die an den einzelnen Wochentagen zu singenden Psalmen finden sich Rosch haschana 31 a (Wünsche I 336 f.).

3 Gnade und Treue, sowie Morgen und Nächte sind rhythmisch auf die beiden Glieder verteilt. **4** Über הגיון, das keinenfalls ein Musikinstrument ist, sondern vermutlich das rauschende Spiel bezeichnet, vgl. die Einleitung. בְּ führt den begleitenden Umstand ein, vgl. 50 5. Sym. *διὰ μελῳδίας ἐν κιθάρᾳ*. Dagegen Hier. *in cantico et in cithara*. **5** Das

6 Wie gross sind deine Werke, Jahve;
Gar tief sind deine Gedanken!
7 Ein thierischer Mensch [nur] erkennt dies nicht,
Und ein Thor [nur] sieht es nicht ein.
8 Wenn die Gottlosen sprossten wie das Gras
Und alle Missethäter blühten,
So war's, damit sie vertilgt würden für immer.
9 Und du in der Höhe bist für ewig, Jahve!
10 Denn sieh, deine Feinde, Jahve,
Denn sieh, deine Feinde vergehn;
Zerstreut werden alle Missethäter.
11 Aber mein Horn hebst du wie das der Antilope,
†Mein Alter* durch frisches Öl.
12 Und mit Lust blickt mein Auge auf meine Bedränger,
Mit Lust hört mein Ohr von den wider mich sich erhebenden Bösen.

Thun Gottes ist sein Walten für Israel; ebenso sind unter den Werken nicht etwa wie 8 4 die Schöpfungswerke zu verstehn, sondern, wie das Folgende zeigt, die Bethätigungen der göttlichen Regierung, deren tief durchdachte Pläne nur der Thor nicht begreift. 6 Die Gedanken oder Pläne Gottes sind diejenigen, von denen er sich leiten lässt, wenn er den Gottlosen ein vorübergehendes Glück gewährt, um sie desto sicherer zu stürzen, vgl. v. 8. 7 Eine Reminiscenz aus 73 22. Origenes transscribirte *οὐλα ἰαδαε* d. i. וְלֹא יָדָע wie 73 22; ebenso Aq. (vgl. Field im Auctuarium). 8 Hier zeigt der Dichter, worin die Tiefe der göttlichen Gedanken bestand, nämlich darin, dass grade das Glück der Frevler ihnen zum Unheil ausschlagen musste. Wie es scheint spricht er nicht einen allgemein gültigen Satz aus, sondern hat bestimmte historische Verhältnisse im Auge (וַיָּצִיצוּ); dieselben lassen sich jedoch nicht mehr nachweisen. 8b bildet den Nachsatz zu 8a; vor לְהִשָּׁמְדָם ist aus der ersten Hälfte dem Sinne nach zu ergänzen פָּרְחוּ וַיָּצִיצוּ. Eine Reminiscenz aus v. 8 ist I Mak. 9 23. 9 Der Vers ist auffallend kurz, und die Vermuthung liegt nahe, dass er verstümmelt ist. Dabei ist zu beachten, dass der vorhergehende und folgende Vers länger sind als die übrigen. Der Umstand, dass Jahve im Himmel auf ewig thront, nämlich als Richter, ist der letzte Grund für die Vernichtung der Frevler. מָרוֹם ist ein Accus. loci. LXX (*σὺ δὲ ὕψιστος*) Hier. Targ. und manche Neuere halten es für ein Beiwort Jahves; aber für אֱלֹהֵי מָרוֹם wird מרום nie gebraucht. 10 Ein Nachklang von Jdc. 5 31, wo die Feinde Jahves die Heiden sind. Die Imperfecta geben LXX hier und in den folgenden Versen durch das Futur wieder. Sie stehn zur Bezeichnung dessen, was alle Zeit geschieht und geschehn wird. Die Formen mit dem Vav consecutivum setzen das einfache Imperfect fort. v. 11 sprachen LXX und Hier. (*et exaltabitur*) וַתָּרֶם aus. — In ihren Hörnern besitzt die *Antilope leucoryx* eine Waffe, mit der sie dem Gegner sehr gefährlich wird. Zu der comparatio decurtata כִּרְאֵים vgl. Ges. 118 6. — רְאֵים ist ungenaue Schreibung für רְאֵם. — בַּלֹּתִי, in den meisten Ausgaben mit dem Ton auf der letzten Silbe, aber in alten Ausgaben und guten Hss. regelrecht auf der vorletzten, ist 1. Pers. Sing. von בָּלַל *übergiessen*, nach Qimchi hier in intransitiver Bedeutung »ich bin übergossen, d. i. gesalbt«. Aber diese Bedeutung ist nicht zu belegen; daher ändert Olsh. בַּלֹּתֵנִי »du hast mich gesalbt«, wie bereits Syr. Targ. übersetzen. LXX Sym. Hier. übersetzen »mein Alter«, lasen also בְּלֹתִי als Inf. von בלה Gen. 18 12. Dies ist Object zu einem per Zeugma aus וַתָּרֶם zu entnehmenden Verb mit der Bedeutung »heben d. i. kräftigen«. Israel ist als ein Greis gedacht, der durch das Öl der göttlichen Gnade zu neuen Kräften gelangt, vgl. Jak. 5 14. Was der Dichter hier von Israel als Volk sagt, wird v. 15 den Einzelnen

13 Der Gerechte sprosst wie die Palme,
Wie die Ceder auf dem Libanon wächst er.
14 Gepflanzt in Jahves Hause,
In den Vorhöfen unsers Gottes sprossend,
15 Tragen sie noch im Alter Frucht;
Saftig und grün sind sie,
16 Zu verkünden, dass Jahve gerecht ist,
Mein Fels, an dem nichts Verkehrtes ist.

93

Jahve ward König.

1 Jahve ward König! er hat sich in Hoheit gekleidet,
Gekleidet hat sich Jahve, mit Macht sich gegürtet;
Auch †hat er* die Welt gefestigt, so dass sie nicht wankt.

---

verheissen. Das grüne oder frische Öl ist das beste. Sym. übersetzt *ἡ παλαίωσίς μου ὡς ἐλαία εὐθαλής*, indem er מְשֶׁמֶן liest. Aber שֶׁמֶן ist nicht der Ölbaum (זַיִת). **12** Das Substantiv שׁוּר nur hier; alle alten Übersetzer haben dasselbe Wort, welches sie sonst für שֹׁרְרַי verwenden, und so wird vermuthlich zu lesen sein. — מרעים ist wahrscheinlich eine in den Text gedrungene Randglosse zu קמים עלי, da es nach der Syntax heissen müsste בַּמְּרֵעִים הַקָּמִים עָלַי. — שָׁמַע בְּ nach Analogie von הִבִּיט בְּ oder רָאָה בְּ nur hier; Hier. *de his qui consurgunt . . . audit auris mea*; ähnlich Targ. **13—16** Diese Verse haben ihr Vorbild an 52 10. 11. Das tertium comparationis in dem Vergleich des Gerechten mit der Palme ist das hohe Alter, das beide erreichen, vgl. v. 15; bei der Ceder dagegen der prächtige Anblick, vgl. zu 37 35. **14** Vgl. zu 52 10. Die Prädikate gepflanzt und sprossend beziehn sich nicht auf das Bild, sondern nur auf die Person des Gerechten, für welchen, da mit צדיק das Collectiv Israel gemeint ist, hier die Mehrheit eintritt; die Gerechten sind als fruchttragende Obstbäume in das Haus Gottes versetzt (vgl. zu 1 3) und treiben dort ihre Wurzeln. Immerhin mögen im Tempelbezirk auch Bäume gestanden haben, wodurch das Bild veranlasst wurde; aber jedenfalls standen Cedern dort nicht. — In 14b wird das Particip שׁתולים durch das Verb. fin. יפריהו fortgesetzt Ges. 116 5 Anm. 7. **15** In der ersten Hälfte liegt noch das Bild von der Dattelpalme zu Grunde, in der zweiten dagegen das vom Ölbaum, vgl. Jdc. 9 9. — ינובון Theod. Sym. *καρποφορήσουσι*, Hier. *fructificabunt*. **16** Eine Reminiscenz aus Dtn. 32 4. Als יָשָׁר erweist sich Jahve in der eben geschilderten gnadenreichen Führung seines Volks. צורי ist zweites Subject zu כִּי יָשָׁר, die Worte ולא עלתה בו aber sind nähere Bestimmung zu צוּרִי, eigentlich: »und derjenige, an welchem u. s. w.«. Das Qere עַוְלָתָה ist das Femin. zu עָוֶל Dtn. 32 4; das Kethib עֹלָתָה (Job. 5 16) ist daraus contrahirt. — Über die alte Casusendung vgl. Ges. 90 2 Anm. b.

93

Ein begeisterter Hymnus auf Jahves Regierung. Den tobenden Weltmächten, die wie das ungestüme Meer die von Jahve gesetzten Schranken durchbrechen wollten, hat er zugerufen: bis hierher und nicht weiter Job. 38 11. So hat es sich gezeigt, dass seine Verheissungen zuverlässig sind; er schützt sein Haus und Reich vor heidnischer Profanation.

Das Perfectum מָלָךְ v. 1 könnte das prophetische sein; der Psalm wäre dann ein messianischer. Aber die Gegenüberstellung von Perfect und Imperfect v. 3 zeigt, dass

2 Fest steht dein Thron von jeher;
Von Ewigkeit bist du.
3 Erhoben Ströme, o Jahve,
Erhoben Ströme ihren Donner,
Erheben Ströme ihr Brausen —
4 Mehr als die Donner der grossen Wasser,
Der hehren, der Brandungen des Meers,
Ist hehr in der Höhe Jahve.

---

der Sänger jedenfalls auch auf die Vergangenheit und zwar, wie es scheint, auf die jüngste zurückblickt. Ein gewaltiges welthistorisches Ereigniss hat den Anlass zu dem Psalm geboten. Welches Ereigniss dies war, lässt sich nicht mehr eruiren. Da der Tempel v. 5 besteht kann die Rückkehr aus Babel nicht der Anlass sein. Aber nachexilisch ist der Psalm, da v. 1 die Erfüllung der Verheissung Jes. 52 7 ist. Bei LXX hat er die Überschrift *εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ, αἶνος ᾠδῆς τοῦ Δαυίδ* und im synagogalen Gebrauch wird er zusammen mit 92 am Freitag Abend gesungen. Der Talmud (Rosch haschana 31a) begründet dies damit, dass Gott am 6. Tage sein Werk vollendet hat und über die Geschöpfe zu herrschen begann. Aber dies kann schwerlich die ursprüngliche Meinung des יְהוָה מָלָךְ v. 1 sein.

1 Das Perf. מָלָךְ (Pausalform) vgl. 97 1. 99 1, nicht מָלַךְ, besagt, dass Jahve die Herrschaft angetreten hat; eigentlich: er ist König geworden; vgl. LXX Hier. *dominus regnavit*. Diese Ausdrucksweise deutet auf ein bestimmtes Factum hin, bei welchem es zu Tage trat, dass Er doch die Welt regiert. Es ist die Erfüllung der Verheissung Jes. 52 7 — לָבֵשׁ wird in der Form der Anadiplosis wieder aufgenommen; als Object ist wiederum גאות hinzuzudenken. — Für תִּכּוֹן (»der Erdkreis steht fest«) lasen alle alten Übersetzer תִּכֵּן was nach 75 4 vorzuziehn ist. Die Erde war in's Wanken gerathen; Jahve hat sie wieder gefestigt, indem er die gestörte Ordnung durch sein Gericht wieder herstellte, vgl. 96 13 wo ebenfalls תִּכֵּן zu lesen ist. **2** מֵאָז bezieht sich nicht auf den in v. 1 in's Auge gefassten Zeitpunct, sondern ist Synonym zu dem parallelen מֵעוֹלָם, wie Prv. 8 22. Der Vers berichtigt also die Aussage des vorhergehenden; hat es sich auch jetzt erst gezeigt, dass Jahve der Weltregierer ist, so ist seine Herrschaft in Wirklichkeit doch eine seit Ewigkeit bestehende. Zugleich dient diese Aussage zur Vorbereitung und Begründung des Folgenden. Wenn Jahves Thron seit ewig feststeht, so wird ihn auch in Zukunft keine Macht in's Wanken bringen. **3** Der Wechsel der Tempora erklärt sich am einfachsten, wenn man v. 3 als Vordersatz eines Bedingungssatzes mit v. 4 als Nachsatz fasst. Die Perfecta sagen aus, was wirklich geschehn ist, das Imperfect, was in Zukunft noch geschehn mag. Das Toben der wild einherstürmenden Wogen ist ein Bild für das Toben feindlicher Menschenmächte. Der Dichter meint die heidnischen Nationen, welche Jahves Thron umstürzen wollten, vgl. 46 7. — נְהָרוֹת nur hier, bezeichnet wohl das durch das Zusammenschlagen der Wellen entstandene Getöse. Aq. *ἐπιτρίψεις* d. i. *attritiones*, Hier. dagegen *gurgites eorum*. **4** אַדִּירִים ist zweites Adjectiv zu מַיִם, und מִשְׁבְּרֵי יָם Apposition zu מַיִם אַדִּירִים. Die Versionen fassen מִן causal, vgl. Hier. *a vocibus aquarum multarum grandes [sunt] fluctus maris*. Aber dieser Gedanke ist schief, da umgekehrt das Getöse durch die grossen Fluthen hervorgerufen wird. מִן kann daher nur comparativisch gefasst werden. Aber freilich muss dann mit Delitzsch der Rebia von רבים auf אדירים gesetzt werden und letzteres muss Pazer erhalten. Die mass. Vocalisation folgt der Auffassung der Versionen. Dyserinck (vgl. Olsh.) und nach ihm Andere wollen lesen אַדִּיר מִשָּׁמַיִם. Aber אדירים in Anwendung auf das Wasser ist eine gelehrte Reminiscenz aus Ex. 15 10. Im Phönicischen kömmt das Wort als Attribut des Himmels vor שמים אדירים. Die Grundbedeutung »weit« schimmert in beiden Fällen noch durch. Für den Semiten sind *gross* und *schön* synonyme Begriffe. **5** Die Zeugnisse

5 Deine Zeugnisse waren wohl zuverlässig;
Deinem Hause gebürt fromme Scheu,
O Jahve, für alle Zeiten.

94

Gebet wider die Feinde der Gemeinde.

1 Jahve, du Gott der Rache,
Gott der Rache e scheine!
2 Erhebe dich, Richter der Erde,
Vergilt den Übermüthigen [ihr] Thun.
3 Wie lange sollen die Gottlosen, o Jahve,
Wie lange sollen die Gottlosen frohlocken?
4 Sie geifern, sprechen Vermessenes;
Es reden hin und her alle die Missethäter.

---

ahves, d. i. die Bezeugungen seines Willens, sind hier seine Verheissungen, wie eine olche z. B. Jes. 527 vorlag, und seine Drohungen gegen die Feinde; vgl. den Gebrauch on הֵעִיד Dtn. 816. In beiden Richtungen haben sich diese Zeugnisse als zuverlässig ewährt damals als Jahve nach v. 1 die Herrschaft antrat; vgl. Hier. *testimonia tua fidelia acta sunt.* — קֹדֶשׁ ist hier soviel wie Unverletzlichkeit; der Tempel darf nicht profanirt erden, was die Heiden beabsichtigten oder wirklich thaten. — Wegen der Form נַאֲוָה vgl. zu 331.

94

Israel ruft Gott um Rache gegen seine Unterdrücker an. Es duldet unter der Herrschaft übermüthiger Frevler, die Wittwen und Waisen morden und sich um Jahve nicht kümmern, von dem sie behaupten, er achte nicht auf das menschliche Thun v. 1—7. Wie thöricht ist solcher Wahn! Israels Gott, der Schöpfer, der Erzieher der Völker hat stets sein Auge auf das Thun der Menschen gerichtet v. 8—11. Darum wohl denen, die aus seiner Offenbarung seine Pläne begreifen gelernt haben; sie dürfen ruhig warten, bis das Recht wieder zu Ehren kömmt und die Frevler vertilgt werden. Noch nie hat das Gottvertraun im Stiche gelassen. Jahve, der mit dem Frevel keine Gemeinschaft hat, wird den Seinen helfen und die Gottlosen vernichten v. 12—23.

Die Frevler, über welche die Gemeinde klagt, sind nicht heidnische Feinde, sondern gottlose und gewaltthätige Israeliten. Sie werden angeredet als die Thörichten im Volke v. 8; sie erscheinen als ungerechte Richter v. 6. 15, welche die Formen des Rechts sorgfältig beobachten v. 20b, aber in Wirklichkeit Sodomsrichter sind v. 6. 21. Endlich sprechen sie von »Jahve« und »dem Gotte Jakobs«, wenn sie seine Weltregierung auch leugnen, vgl. 141. Solche Frevler hat es sowohl in vorexilischer wie in nachexilischer Zeit in Israel gegeben; aber die Abhängigkeit des Psalms von Hiob (v. 12) und von Ps. 73 (v. 2—4. 16) weist ihn der späteren nachexilischen Periode zu. — Nach der Überschrift der LXX ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ τετράδι σαββάτου wurde er im zweiten Tempel als Mittwochslied gesungen, womit die talmudischen Angaben übereinstimmen.

1 הוֹפִיעָ wie 501 von einer Theophanie gebraucht. Das Wort muss Imperativ sein und steht anormal für הוֹפִיעָה (802), wie Hitzig u. A. lesen wollen. Jedoch fanden LXX (ἐπαῤῥησιάσατο) den jetzigen Text schon vor. — Die Schilderung der Gottlosen v. 2—4 erinnert sehr an 736—9. 4 יביעו ohne Object wie 598. — Das Hithpael יתאמרו nur hier. LXX λαλήσουσι, Targ. »sie reden Schmähung«, Hier. *garrient.* Die Bedeutung »sich als Meister

5 Dein Volk, o Jahve, zermalmen sie,
Und dein Erbteil bedrücken sie;
6 Erwürgen Wittwe und Fremdling
Und morden die Verwaisten,
7 Und sagen dann: »Jah sieht es nicht,
Und Jakobs Gott bemerkt es nicht«.
8 Merkt euch, ihr Narren unter dem Volk,
Und ihr Thoren, wann wollt ihr zur Einsicht kommen?
9 Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören?
Und sollte der Bildner des Auges nicht sehn?
10 Der Völker erzieht, sollte der nicht strafen?
Er der die Menschen Erkenntniss lehrt?
11 Jahve kennt die Gedanken des Menschen,
Denn sie sind [ja nur] ein Hauch.
12 Glücklich der Mann, den du, Jah, erziehst,
Und aus deinem Gesetz belehrst,
13 Ihm Ruhe zu schaffen vor den Tagen des Bösen,
Während dem Gottlosen die Grube gegraben wird.
14 Denn Jahve verstösst sein Volk nicht,
Und verlässt nicht sein Erbteil.
15 Denn das Recht wird wieder Gerechtigkeit werden,
Und ihm werden alle frommen Herzen zufallen.

---

aufspielen« von אמיר (*Emir*) würde sich nur aus dem Arabischen ableiten lassen; »sich erheben, gross machen« von אָמִיר Wipfel passt nicht zum Parallelismus. Das Hithpa. hat reciproke Bedeutung und ist zu erklären nach 65 14; Einer schwatzt noch mehr als der Andere. **5** Dass die Frevler Jahves Volk morden, beweist nicht, dass sie Fremde sind, vgl. 144. **6** LXX und Theod. stellen וגר und ויתומים um. **9** Die Behauptung der Thoren (vgl. 141) wird ad absurdum geführt. **10** Die Bedeutung von יסר ergiebt sich aus dem parallelen וּמְלַמֵּד אָדָם דָּעַת. Jahve erzieht die Völker, indem er sie in Betreff seines Willens unterweist, vgl. den Gebrauch von יסר Jes. 8 11. Prv. 31 1. Als dem Lehrmeister steht ihm aber naturgemäss das Züchtigungsrecht zu, wenn seine Weisung nicht befolgt wird. Der Sänger vertieft und erweitert den Gedanken, dass Gott Israel erzieht (Dtn. 85), dahin, dass er auch die übrigen Völker zum Object der göttlichen Erziehung macht Röm. 1 20. 2 14 f. **11** An die Stelle der Fragen tritt nun die positive Aussage, wodurch die gegnerische Behauptung v. 7b zurückgewiesen wird. Ja, Gott kennt freilich eure ruchlosen Pläne. Der Grund dafür liegt in der menschlichen Natur; wie könnte sich der Mensch, ein blosser Hauch (396), der Allwissenheit des Schöpfers entziehen! הֵמָּה geht auf das Collectiv אדם und steht nachdrücklich voran im Gegensatz zu dem ewigen Gott. **12** Im Gegensatz zu den Unverständigen im Volk, welche wähnten, dass Gott sich um das Thun der Menschen nicht kümmere, preist der Sänger nunmehr diejenigen glücklich, welche durch die göttliche Erziehung und Unterweisung einen Einblick in Jahves Pläne gewonnen haben und daher auch in bösen Zeiten ruhig sein können. v. 12 ruht auf Job. 5 17, wo jedoch מוּסַר die Züchtigung durch Leiden ist. — Das Gesetz ist die schriftlich vorliegende Offenbarung Gottes, welche lehrt, dass Jahve die Seinen schützen, die Gottlosen aber in's Verderben stürzen wird. **13** Die Tage des Bösen sind das Schicksal, welches dem Frevler droht und vor dem der Fromme bewahrt bleibt; anders 49 6. — עַד wie 141 10. **15** יָשׁוּב ist die Rechtsübung; diese, jetzt von den Gottlosen mit Füssen

16 Wer erhebt sich für mich bei den Bösen?
Wer tritt für mich auf bei den Missethätern?
17 Wäre Jahve nicht meine Hülfe,
So läge meine Seele bald in der Stille.
18 Wenn ich dachte: mein Fuss gleitet aus,
Da stützte mich deine Gnade, o Jahve,
19 Bei meinen vielen Sorgen in meiner Brust
Erfreuten deine Tröstungen meine Seele.
20 Darf sich dir der Stuhl des Verderbens gesellen,
Der Unheil schafft nach Gesetz?
21 Sie schaaren sich wider die Seele des Gerechten
Und verurteilen unschuldiges Blut;
22 Aber Jahve wird mir dann eine Burg,
Und mein Gott ein Fels, mir zur Zuflucht,
23 Und vergilt ihnen ihren Frevel,
Vertilgt sie in ihrer Bosheit;
Jahve unser Gott vertilgt sie.

---

getreten, wird doch wieder zu dem ewigen Princip alles Richtens, zu der Gerechtigkeit (צֶדֶק) zurückkehren, nämlich dann, wenn die Frevler, welche jetzt die Rechtsübung handhaben, beseitigt sein werden. — אחריו bezieht sich nicht auf Jahve v. 14, sondern auf das unmittelbar vorhergehende משפט, nämlich das durch Gerechtigkeit normirte Recht. Die Copula וְיִהְיוּ ist zu ergänzen, vgl. I Sam. 12 14. II Sam. 2 10. — Am Schluss von v. 15 haben LXX *διάψαλμα*. **16** Eine Frage, die der Sänger, d. i. Israel, sich in Zeiten der Noth wohl vorlegt, deren Beantwortung ihm aber schon längst (v. 17. 18) feststeht. Sie hat ihr Vorbild an der ganz ähnlich formulirten 73 25. Der Sänger will sagen: Ich habe unter dem Druck der Frevler keine andere Hülfe als dich, o Herr. Hier. *quis stabit pro me adversus malos?* לִ wie Ex. 14 25. Jdc. 6 31. עִם erläutert Targ. richtig: »im Kampfe mit«, vgl. 55 19. **17** עזרתה לי wie 63 8. — דומה LXX τῷ ᾅδῃ, Hier. *in inferno*. Israel würde bald dem Nichts anheimfallen, wenn Jahve sich seiner nicht gegen die Feinde annähme. **18** Das Imperfect יסעדני drückt die wiederholte Handlung aus. (Sym. bei Field שדרוני ist zu ändern in שׁורוני = *ἐστήριξάν με* wie 104 15). **19** שׂרעפי 139 23. **20** Die Frage nennt eine der Sorgen, die des Sängers Brust erfüllten; die Antwort auf diese Frage ist bereits im vorhergehenden Verse erteilt und erhält ihre noch weitere Beantwortung in v. 22. 23. — יְחֻבָּרְךָ abnorm für יֵחָבֵר Ges. 60 Anm. 1. In Bezug auf die Construction des Verb mit Suffix vergleicht bereits Qimchi 55 יְגָרֶךָ; Hier.: *numquid particeps erit tui.* Der Dichter will sagen: hat er dich zum Verbündeten? — Der Stuhl ist nicht der Thron eines Königs oder Hohenpriesters, sondern nach v. 15. 21 der des Richters wie 122 5. Neh. 3 7. Er heisst »Stuhl des Verderbens«, weil Verderben von ihm herab gesprochen wird, vgl. 125 3. Jahve hat mit solchen gottlosen Richtern keine Gemeinschaft. — יֹצֵר sagt von dem Stuhl aus, was in Wirklichkeit von dem darauf Sitzenden gilt. — עלי חק d. i. unter Wahrung der gesetzlichen Formen, wie Jes. 10 1. עַל wie 110 4. Hier. *in praecepto.* Andere minder gut: gegen das Recht, oder: gegen das Gesetz. **21** Der Vers ist virtuell ein Concessivsatz zu v. 22: Mögen sie immerhin . . . . so ist doch Jahve u. s. w. יָגֹדּוּ von גדד, das sonst im Qal nicht vorkömmt; auch die scriptio plena ist unregelmässig. Das Targ. hat hier dasselbe Wort wie 56 7. 59 4 für יָגוּרוּ, und so ist vielleicht auch hier zu lesen. **22. 23** וַיְהִי und וַיָּשֶׁב geht nicht auf einen einzelnen der Vergangenheit angehörigen Fall, sondern ist, wie folgendes יצמיתם zeigt, prophetischer Ausdruck der Gewissheit (Hier. *erit*

95

[1] Kommt, lasst uns Jahve zujubeln,
Lasst uns jauchzen dem Hort unsers Heils!
[2] Lasst uns mit Dank vor sein Antlitz treten,
Mit Gesängen ihm zujauchzen;
[3] Denn Jahve ist ein grosser Gott
Und ein grosser König über alle Götter,
[4] In dessen Hand der Erde †Fernen* ruhn,
Und dem die Höhen der Berge gehören;
[5] Dem das Meer gehört, denn er hat es gemacht,
Und das trockne Land, das seine Hände gebildet.
[6] Kommt herein, lasst uns niederfallen und uns beugen,
Lasst uns knieen vor Jahve unserm Schöpfer;
[7] Denn er ist unser Gott,
Und wir sind das Volk seiner Weide und die Heerde seiner Hand.
Wenn ihr heute auf seine Stimme hörtet!

und *restitues*) wie Jes. 9 5 וַתְּהִי. — v. 23 scheint Hier. וַתָּשֶׁב gelesen zu haben. — מרעתם übersetzen die Alten: *in malitia sua*, Neuere: wegen ihrer Bosheit, oder: durch ihre Bosheit. — Das zweite יצמיתם fehlt bei LXX.

95

Die Gemeinde fordert sich selber, d. h. ihre Glieder, auf zum Preise Jahves, des Herrn der Welt und des treuen Hirten seines Volks. Mit dieser Aufforderung wird eine ernste Warnung verbunden, nicht wie einst die Väter in der Wüste trotz der Wohlthaten Gottes sich durch Unglauben an die Macht Jahves zu versündigen; sonst möchte der jetzigen Generation ein gleiches Schicksal bevorstehn, wie der damaligen.

Der Psalm erklärt sich am besten aus der Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil. Die Befreiung aus Babel war das Gegenbild der Erlösung aus Ägypten. Wie damals so hatte Israel auch jetzt die Gnade Jahves in reichem Masse erfahren; aber auch die Mahnung, nicht unzufrieden zu sein, das Herz nicht gegen die empfangenen Wohlthaten zu verschliessen, mochte am Platze sein. Vielleicht wurde der Psalm zur Einweihung des zweiten Tempels gedichtet, vgl. zu v. 7. Jedenfalls war dieser bereits errichtet v. 6. Bei LXX hat der Psalm die Überschrift *αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ*.

3 Der Dichter drückt sich in populärer Sprachweise so aus, als ob den Göttern der Heiden reale Existenz zukäme; aber in Wirklichkeit teilt er ohne Zweifel den Glauben des Jeremias (2 11) וְהֵמָּה לֹא אֱלֹהִים. — Am Ende von v. 3 haben LXX noch die Worte *ὅτι οὐκ ἀπώσατο ὁ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ* aus 94 14. **4** Die Grösse Jahves wird aus seiner Allherrschaft erwiesen. מחקרי, nur hier, übersetzt Aq. etymologisirend *ἐξιχνιασμοί*, Sym. *κατώτατα*, Hier. *fundamenta*, und ähnlich die Neueren »das was erforscht wird, d. i. die Tiefen«. Aber die Tiefen oder Grundlagen der Erde können eben nicht erforscht werden Jer. 31 37. LXX *τὰ πέρατα*; lies מֶרְחַקֵּי Jes. 8 9. — תועפות noch Num. 23 23. Job. 22 25. Nach den Alten *excelsa*. Die Bedeutung ist unsicher. Hitzig vergleicht das arabische יפע *hinansteigen* und *jâfi'ât* d. i. *hohe Berge*. **5** והוא עשהו ist ein Umstandssatz, der den Grund für die vorhergehende Aussage enthält. — **5b** ist nicht mit LXX Hier. Hupf. al. zu übersetzen: *et siccam manus eius plasmaverunt*, sondern ידיו יצרו ist nach der Accentuation und dem Parallelismus ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר. **6** Die Aufforderung ergeht an das Volk, welches durch die Thore zu den Tempelvorhöfen eingehn soll. **7** Der Ausdruck Volk seiner Weide erklärt sich nach II Sam. 7 7, vgl. auch Ps. 23 1. Die Heerde seiner

8 »Verstockt euer Herz nicht, wie bei Meriba,
»Wie am Tage von Massa in der Wüste,
9 »Wo eure Väter mich versuchten,
»Mich prüften, und doch sahn sie mein Thun.
10 »Vierzig Jahre hatte ich Abscheu an †diesem* Geschlecht;
Und ich sprach: »»sie sind ein Volk mit irrendem Herzen««;
»Sie aber achteten nicht auf meine Wege,
11 »So dass ich in meinem Zorne schwur:
»»Sie sollen nicht zu meiner Ruhestatt kommen««.

Hand ist die von Jahves Hand geleitete Heerde. Für die Umstellung von מרעיתו und ידו liegt kein Anlass vor, zumal der Ausdruck עַם יָדוֹ nicht zu belegen und nicht so deutlich ist wie צֹאן ידו. — Das letzte Glied von v. 7 ziehn LXX Hebr. 3 7 Hier. zu v. 8; aber v. 7c redet der Dichter noch (קולו), v. 8ff. dagegen spricht Jahve selbst. Der mit אִם eingeleitete Satz ist eine Aposiopese wie Ex. 32 32 I Chr. 4 10, der dem Sinne nach auf einen Wunsch hinauskömmt. Eigentlich: Wenn ihr heute auf seine Stimme hört, so ist es gut, so wird Jahve euch segnen. Die betonte Stellung von הַיּוֹם wird sich daraus erklären, dass der Psalm für einen bestimmten Anlass gedichtet wurde. — Die Verse **8—11** enthalten den Inhalt der göttlichen Stimme; dieselbe mahnt das Volk, nicht wieder wie einst bei Massa und Meriba an der Gegenwart Jahves in mitten seines Volks zu zweifeln, vgl. Ex. 17 1—7. **9** Das Thun kann dem Zusammenhang gemäss nur die Ex. 17 6 berichtete Wasserspendung sein. Die Erwähnung dieser Wohlthat lässt das Murren um so verwerflicher erscheinen. גַּם steht also entgegensetzend; s. die Belegstellen bei Siegfried-Stade s. v. Andere denken bei מעלי an das göttliche Strafgericht, von dem aber Ex. 17 1—7 Nichts erwähnt wird. — Die historischen Erinnerungen v. **10. 11** dienen dazu, die Mahnung v. 8 eindringlicher zu machen. Wie dem damaligen widerspenstigen Volke die Ruhestatt im gelobten Lande (Dtn. 12 9) vorenthalten wurde, so wird auch die jetzige Generation sich keiner Ruhe in der wiedergewonnenen Heimat zu erfreuen haben, wenn sie nicht auf die göttlichen Ermahnungen achtet. **10** Bei בָּדוֹר fällt das Fehlen des Artikels und des hinweisenden Pronomens auf; es wird בַּהוּא דּוֹר zu lesen sein, wie LXX Syr. Hier. übersetzen. Targ. ergänzt: die Generation der Wüste. — Zu תעי לבב vgl. Jes. 29 24 Ges. 116 3 Anm. — In 10c erkennen LXX (Cod. Sin. al. *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου*) richtig einen Gegensatz zu 10b. Die Auffassung der Neueren, wonach auch dies Glied noch von ואמר abhängig sein soll (»und sie kennen meine Wege nicht«), lässt das betonte וְהֵם unerklärt. Der Dichter will sagen: trotz des (v. 10b) laut gewordenen göttlichen Unmuths beherzigte das Volk nicht, was Jahve für es gethan hatte. ידעו wie z. B. Jes. 58 3. — Die Wege Jahves sind sein gnadenreiches Verfahren mit Israel. Weil das Volk dies nicht beherzigte, hat Jahve den Schwur v. 11 gethan. **11** אֲשֶׁר in der Bedeutung von *ὥστε* wie Gen. 13 16. — Über אִם als verneinende Schwurpartikel vgl. Ges. 149. — Der Schwur ist der Num. 14 28 erzählte. — »Meine Ruhestatt« (Dtn. 12 9) nennt Jahve das gelobte Land, weil er sich dort selbst in mitten seines Volkes niederliess. Der Verfasser des Hebräerbriefs (4 5ff.) deutet es auf die ewige Ruhe im Himmel.

96

Ein begeisterter Hymnus auf Jahve, den Richter der Welt, im Ton und mit vielfacher Benutzung des zweiten Jesaias. Die Aufforderung, Jahve zu preisen, ergeht zuerst an Israel, dann an die Völker, endlich auch an die unbelebte Natur. Das Motiv des Preises spricht der letzte Vers aus: Jahves Nahen zum Gericht.

Der Psalm mag entstanden sein um die Zeit, als die Katastrophe, welche Babel den Untergang, Israel aber die Freiheit brachte, noch in frischer Erinnerung lebte. Aber

96

Jahve kömmt zum Weltgericht.

1 Singet Jahve einen neuen Sang,
Singet Jahve, alle Welt!
2 Singet Jahve, preist seinen Namen,
Verkündet von Tag zu Tag sein Heil.
3 Erzählt seinen Ruhm unter den Heiden,
Unter allen Völkern seine Wunder,
4 Denn Jahve ist gross und hoch zu loben,
Furchtbar ist er über alle Götter;
5 Denn alle Götter der Völker sind Götzen,
Aber Jahve hat den Himmel gemacht.
6 Hoheit und Herrlichkeit steht vor ihm,
Macht und Pracht in seinem Heiligthum.
7 Gebet Jahve, ihr Völkergeschlechter,
Gebet Jahve Ruhm und Preis;
8 Gebet Jahve die Ehre seines Namens;
Tragt Gabe herbei uud kommt zu seinen Vorhöfen.
9 Werft euch nieder vor Jahve in heiligem Schmuck,
Bebt vor ihm, alle Welt.
10 Sprecht unter den Heiden: Jahve ward König,
Auch hat er die Erde †gefestigt*, so dass sie nicht wankt.
Er richtet die Völker nach Billigkeit.

---

dies einzelne historische Factum erweitert der Sänger zum messianischen Zukunftsgemälde; er sieht, wie auch die Heiden Jahve Gabe darbringen und sich anbetend vor ihm niederwerfen. Aus der Erwähnung der Vorhöfe v. 8 folgt, dass der Tempel schon wieder gebaut war. Bei LXX führt der Psalm die Überschrift [*ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδόμητο* (al. *ᾠκοδομεῖτο*) *μετὰ τὴν αἰχμαλωσίαν*] *ᾠδὴ τῷ Δαυίδ*. Hiervon stehn die eingeklammerten Worte in Psalterium Gallicanum unter Obelos; sie sind die nicht ganz unzutreffende Vermuthung eines späteren Lesers.

Der ganze Psalm kehrt wieder als Teil des Liedes I Chr. 16 8—36, welches der Verfasser der Chronik David in den Mund legt bei Gelegenheit der Überführung der Bundeslade aus dem Hause Obed Edoms in die Burg auf Zion. Er entspricht den Versen 23—33 in der Chronik, wo sich mehrfache Abweichungen finden. Über das Prioritätsverhältniss vgl. zu Ps. 105.

1. 2 I Chr. 16 23 besteht aus den Schlussgliedern beider Verse. Für מִיּוֹם לְיוֹם heisst es dort מִיּוֹם־אֶל־יוֹם, was Olshausen für alterthümlicher hält. **4** Eine Entlehnung aus 48 2. vgl. zu 95 3. **5** אֱלִילִים LXX *δαιμόνια* nach späterer theologischer Anschauung, nach welcher die Götzen Dämonen sind. Hier. *sculptilia* nach Aq. *ἐπίπλαστοι*. Die durchaus nicht sichere Ableitung von אַל *Nichtse* ist zuerst bei Sym. *ἀνύπαρκτοι* vertreten. **6** Hoheit und Herrlichkeit sind, vielleicht unter dem Einfluss des Parsismus, personificirt; sie stehn als Trabanten vor Jahves Thron. — Das Heiligthum ist hier sicher das himmlische. Statt der beiden letzten Worte bietet die Chronik וְחֶדְוָה בִּמְקֹמוֹ »und Freude ist an seiner Stätte«; מקום statt מקדש wohl deswegen, weil das letztere bei der Einbringung der Bundeslade noch nicht existirte. **7—9** Diese Verse sind mit einigen Varianten aus 29 1. 2 entnommen; aber an die Stelle der Engel sind hier die Völkergeschlechter getreten.

11 Der Himmel freue sich und die Erde frohlocke,
Es rausche das Meer samt seiner Fülle,
12 Es jauchze das Feld und Alles was darauf;
Dann sollen alle Bäume des Waldes jubeln
13 Vor Jahve, denn er kommt,
Denn er kommt die Erde zu richten;
Er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit
Und die Völker nach seiner Treue.

97

Jahves Gericht über die Heiden und ihre Götzen.

1 Jahve ward König! Es juble die Erde!
Es möge sich freun der Inseln Menge!
2 Gewölk und Dunkel ist um ihn her;
Gerechtigkeit und Recht ist seines Thrones Stütze.

8 Die Ehre seines Namens wird Jahve gegeben, wenn er als der wahre und alleinige Gott anerkannt wird. — לחצריותיו hat der Chroniker durch לפניו ersetzt, weil es zu Davids Zeit noch keine Vorhöfe gab. 10 Vgl. zu 93 1. Auch Sym. bezeugt hier תָּמוֹן. — Das überschüssige Versglied 10c fehlt in der Chronik, nimmt v. 13 vorweg und scheint erst aus 99 von einem Leser hierher gesetzt zu sein, vgl. LXX zu 95 3. 12 Ein Nachklang von Jes. 55 12. — Statt יַעֲלֹז שָׂדַי hat I Chr. 16 32 יַעֲלֹץ הַשָּׂדֶה, worin das Verb die ältere, das Nomen die jüngere Form aufweist. — אָז, auch durch den Chroniker geschützt, weist auf die messianische Zeit hin und darf nicht durch das nichtssagende אָח beseitigt werden. Der Sänger will sagen: dann, wenn Jahve in vollem Umfang die Herrschaft angetreten haben wird, dann wird die kühne Verheissung Jes. 44 23 erfüllt worden. 13 בָּא ist, wie das folgende יִשְׁפֹּט zeigt, Perfectum propheticum. — באמונתו, nicht באמונה und daher nicht eigentlich parallel zu בצדק, bezeichnet nicht das Verhalten Jahves gegenüber den Völkern sondern gegenüber Israel. Die Treue gegen sein Volk ist für Jahve der Beweggrund, dass er die Heiden in Gerechtigkeit richten wird. Anders 98 9.

97

Der Sänger schildert Jahves Nahen zum Gericht in den seit alter Zeit geläufigen Formen der Theophanie. Das göttliche Strafgericht hat die heidnischen Feinde Israels samt ihren Götzen vernichtet. Ob dieser Kunde ist Zion fröhlich; es hat sich aufs Neue gezeigt, dass Jahve, der allein erhabene, die Seinen errettet. Möge Israel ihm dafür danken.

Der Psalm ist dem vorhergehenden in Bezug auf Inhalt und Ton nahe verwandt und ist jedenfalls aus denselben Verhältnissen zu erklären wie jener. Doch wird in dem vorliegenden das Gewicht mehr auf die historische Thatsache des an den Feinden Israels bereits vollzogenen Gerichtes gelegt, während der bei Ps. 96 beobachtete messianische Charakter zurücktritt. — LXX haben die Überschrift *τῷ Δαυὶδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ κατῴκισται*, Vg. *quando terra eius restituta est*. Hierin ist falsch nur die Bezeichnung auf David und seine Zeit.

1 Die Worte יהוה מלך erklärt Bar Hebr. gut: Jahve hat sein Land, das Land der Verheissung, aufs Neue in Besitz genommen und ist König über dasselbe geworden. Die Freude der Inseln bezieht er auf ihre Befreiung vom babylonischen Joch. Übrigens

3 Feuer geht vor ihm her
Und verbrennt ringsum seine Feinde.
4 Seine Blitze erleuchteten den Erdkreis;
Die Erde sah es und bebte.
5 Berge zerschmolzen wie Wachs vor Jahve
Vor dem Herrn der ganzen Erde.
6 Die Himmel verkündeten seine Gerechtigkeit,
Und alle Völker sahn seinen Ruhm.
7 Beschämt sind alle Bilderverehrer,
Die sich der Götzen rühmen;
Alle Götter sanken vor ihm in den Staub.
8 Zion hörte es mit Freuden,
Und Judas Töchter frohlockten
Über deine Gerichte, o Jahve.
9 Denn du, Jahve, bist der Höchste auf der ganzen Erde,
Du bist hoch erhaben über alle Götter.
10 Die Jahve lieben, das Böse †hassen* —
Die Seelen seiner Heiligen bewahrt er,
Rettet sie aus der Hand der Gottlosen.
11 Ein Licht †geht* dem Gerechten auf,
Und den frommen Herzen Freude.
12 Freut euch in Jahve, Gerechte,
Und dankt seinem heiligen Namen.

---

spielt der Dichter an auf Jes. 42 10. 12. 51 5. — Die Verse **2. 3. 6** beruhen auf 50 3—6. — Der consequente Gebrauch der Perfecta v. 4 ff. zeigt, dass der Sänger ein bestimmtes geschichtliches Ereigniss im Auge hat. **4a** aus 77 19; 4b aus 77 17. In וַתָּחֵל ist der Ton gegen die Regel auf der letzten Silbe geblieben; Hitzig meint, wegen des folgenden Gutturals. **5a** nach Mch. 1 4. Die Worte מלפני יהוה, welche das Versglied ungebührlich lang machen, scheinen nur eine Variante zu מלפני אדני 5b zu sein. **6** Jahves Ruhm, den alle Völker sahn, bestand darin, dass er seine und Israels Gegner vernichtete und sich dadurch als den allmächtigen erwies. **7** Das Imperfect יבשו dient zur Vergegenwärtigung. — Die Bilderverehrer sind in erster Linie die Babylonier. — השתחוו betrachten LXX Hier. unrichtig als Imperativ, der mitten im Bericht über die Thatsachen unangemessen wäre. Richtig das Targum als Perfect. **8** Der Ausdruck ist aus 48 12 entnommen. Aber der Dichter von Ps. 97 fügt hinzu שָׂמְעָה. Die Kunde von Babels Fall wird gemeint sein, die das in Trümmern liegende Jerusalem und die Landstädte Judas (בנות יהודה) mit Jubel vernahmen. **9** Vgl. 47 3. 10 und 95 3. **10** Der massoretische Text, mit dem LXX Hier. Targ. übereinstimmen, spricht die Aufforderung an Israel aus, das Böse zu hassen: »Die ihr Jahve liebt, hasset das Böse«. Eine Aufforderung ist aber hier ebenso unangemessen wie v. 7; sie folgt erst zum Schluss v. 12 und hat einen andern Inhalt. Mit dem Syrer lies שָׂנְאוּ; dies Perfectum setzt das Particip אהבי fort Ges. 116 5 Anm. 7. Der ganze Satz bildet das vorangestellte Object zu שֹׁמֵר, das in נפשות חסידיו wieder aufgenommen wird (Hitzig). **11** Nach dem Text זָרֻעַ »ein Licht ist gesäet« (so Aq. Sym.) wären die einzelnen Atome des Lichts in's Auge gefasst, welche Jahve vom Himmel herabstreut. Die Vorstellung wäre sonderbar und das Verb würde zu שִׂמְחָה im Parallelgliede nicht passen. LXX Hier. Syr. Targ. übersetzen *orta est* d. i. זָרַח wie 104 22, und noch der jüdische Aus-

98

Jahve, der Richter der Welt.

1 Ein Psalm.
Singet Jahve einen neuen Sang,
Denn er that Wunder;
Ihm half seine Rechte und sein heiliger Arm.
2 Jahve that sein Heil kund,
Vor den Augen der Völker offenbarte er seine Gerechtigkeit.
3 Er gedachte seiner Gnade †für Jakob*
Und seiner Treue dem Hause Jsrael.
Es sahen alle Enden der Erde
Das Heil unsres Gottes.
4 Jauchzet Jahve, alle Welt,
Brecht in Jubel aus und spielet.
5 Spielet Jahve mit der Cither,
Mit der Cither und lautem Gesange;
6 Mit Drommeten und Posaunenschall
Jauchzet vor dem Könige Jahve.
7 Er rausche das Meer samt seiner Fülle,
Der Erdkreis und die auf ihm wohnen;
8 Die Ströme sollen Beifall klatschen,
Allzumal die Berge jubeln
9 Vor Jahve, denn er kommt die Erde zu richten;
Er wird den Erdkreis richten in Gerechtigkeit
Und die Völker nach Billigkeit.

---

leger Aben Jechija bei Rosenm. meint, dass ע hier für ח stehe. Augenscheinlich ist וְרַח zu lesen. Die auf einem Gehörfehler beruhende Verwechslung von ע und ח findet sich auch 14 6 עני gegenüber 53 6 חנך, und Jes. 39 2 וישמח gegenüber II Reg. 20 13 וישמע. 12 Der Vers ist zusammengesetzt aus 32 11 und 30 5. לזכר = לְשֵׁם, vgl. 30 5.

98

Anfang und Schluss dieses Psalms ist identisch mit dem von 96, inhaltlich auch das dazwischen liegende, wofür die Ausdrücke meistens aus Deuterojesaias entlehnt sind. Die Übereinstimmung in Form und Inhalt macht es wahrscheinlich, dass auch die zu Grunde liegenden historischen Verhältnisse bei beiden Psalmen dieselben sind. — LXX haben die Überschrift *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ*.

1 Jahve bedurfte keines anderen Beistandes als seines machtvollen Arms, vgl. Jes. 59 16. 63 5. 2 Das Heil ist dasjenige, welches Israel durch die Befreiung zu Teil wurde. Damit parallel steht die Gerechtigkeit, welche demnach nicht als die an den Heiden erwiesene Strafgerechtigkeit aufzufassen ist; vielmehr ist auch die צדקה auf Israel bezogen. So, als Synonym von ישועה, oft bei Deuterojesaias. — לעיני הגוים gehört dem Sinne nach auch zu 2a. 3 Hinter חסדו ist mit LXX ליעקב einzusetzen; das Glied ist sonst zu kurz. Der Paseq deutet die Lücke an. Hier. fand יעקב an Stelle von ישראל vor. — 3c. d aus Jes. 52 10. 4b aus Jes. 52 9. 6 Das Jauchzen (תְּרוּעָה) ist der Zuruf an den König Num. 23 21; ebenso ist v. 8 das Beifallklatschen zu verstehn II Reg. 11 12. Der Ausdruck ירקעו, ein Aramaismus, aus Jes. 55 12, wo jedoch die Bäume des Waldes klatschen. —

99

Jahve, der siegreiche und helfende König.

[1]Jahve ward König: die Völker mögen zittern!
Er der da thront auf Cherubim; es bebe die Erde!
[2]Jahve ist gross in Zion
Und erhaben ist er über alle Völker.
[3]Mögen sie preisen deinen Namen, gross und furchtbar!
»Er ist heilig«.
[4]Und die Macht des Königs, der das Recht liebt!
Du hast gerechte Ordnung aufgerichtet;
Recht und Gerechtigkeit hast du an Jakob geübt.
[5]Erhebt Jahve unsern Gott
Und werft euch nieder vor seiner Füsse Schemel!
»Er ist heilig«.

Über die Masculinform des Verbs bei dem Fem. נהרות vgl. Ges. 145[7] b Anm. 3. **9** Manche Handschriften und Ausgaben der LXX lesen zwei Mal כי בא, wodurch die Übereinstimmung mit 96[13] noch vollständiger wird. Dagegen ist dortiges באמונתו hier nach 99 durch das weniger gut passende במישרים ersetzt.

99

Jahves Sieg über seine Feinde und das seinem Volke gewährte Heil wird unter dem Gesichtspunct der göttlichen Heiligkeit gefeiert. Als heiliger Gott ist er eine vernichtende Macht für Alle, die seine Majestät antasten wollen, zugleich aber der starke Schutz seines Eigenthums, das er sich erwählt hat. Noch sind in Israel Männer wie in alter Zeit, deren Gebet Jahve erhört, weil sie ihm treu sind, um deren willen er seinem Volke die Sünden vergiebt und es nicht bestraft, wie es wegen seiner Thaten verdient hatte. Preis sei ihm, dem Heiligen!

Auch dieser Psalm erklärt sich am natürlichsten aus derselben Zeit wie die vorhergehenden. Der Anfang ist identisch mit dem des 96.

LXX haben die Überschrift *ψαλμὸς τῷ Δαυίδ*. **1** ירגזו und תנוט fassen alle Alten richtig als Optativ. — יֹשֵׁב כְּרוּבִים, welches immer ein Beiwort Jahves ist (vgl. 80[2]), wird als zweites Subject zu יִרְגְּזוּ oder als nachgetragene Zustandsbezeichnung zu יהוה מלך »thronend über Cherubim« aufgefasst werden müssen, nicht als selbständiger Satz, welcher das vorhergehende יִרְגְּזוּ weiter ausführt, da in diesem Fall ein Verb. fin. zu erwarten wäre. LXX Hier. (*sessor cherubim*) fassen die Worte als Vocativ. — נוט nur hier für sonstiges מוט ist aramäisch, s. Levy Wörterbuch s. v. **3** יודו wird als Optativ aufzufassen sein (Hier. *confiteantur*); Subject dazu sind wohl nicht die Völker, da von diesen im Folgenden nicht mehr die Rede ist, sondern das unbestimmte »man«. — גדול ונורא ohne Artikel ist nicht Apposition zu שִׁמְךָ sondern Zustandsbezeichnung; eigentlich: »(da derselbe) ein grosser und furchtbarer (ist)«, vgl. Ges. 118[5]. — קדוש bezeichnet hier nicht eine sittliche Eigenschaft Jahves, sondern seine Unnahbarkeit und Majestät I Sam. 6[20]. Jes. 57[15]. — הוא geht, wie v. 5. 9 zeigt, nicht auf שִׁמְךָ sondern auf יהוה zurück. Um so wahrscheinlicher sind die Worte קדוש הוא mit Dathe als Zwischenruf eines zweiten Chors anzusehn. Dann macht es keine Schwierigkeit, das erste Glied von v. 4 noch von יודו v. 3 abhängig sein zu lassen, während משפט אהב Relativsatz ist; so Targ. Der König ist natürlich Jahve selbst. Die Auffassung der übrigen Alten und mancher Neuerer, nach welcher עז מלך Subject zum Folgenden wäre: »Und die Stärke des Königs d. i. der starke König liebt

6 Ein Moses und Aaron sind unter seinen Priestern,
Ein Samuel unter denen, die seinen Namen anrufen.
Sie rufen zu Jahve und Er erhört sie;
7 In der Wolkensäule redet er zu ihnen,
Die seine Mahnungen beachtet haben
Und die Verordnung, die er ihnen gegeben.
8 Jahve unser Gott, du hast sie erhört!
Ein vergebender Gott bist du ihnen gewesen,
Der ihre bösen Thaten †nicht bestrafte*.
9 Erhebt Jahve, unsern Gott,
Und werft euch nieder vor seinem heiligen Berg.
»Ja, heilig ist Jahve, unser Gott«.

---

as Recht« (Hier. *imperium regis iudicium diligit*) giebt einen gezierten Gedanken, da אָהֵב als Prädikat nur zu מֶלֶךְ, nicht zu עֹז passt. Jedoch mag, da v. 3 sehr kurz, v. 4 desto länger ist, der Text gestört sein. — מִשְׁרִים ist Synonym des folgenden מִישֹׁרִים und צְדָקָה wie 98 9. auch hier gehn natürlich alle drei Ausdrücke auf das zu Gunsten Jakobs an dessen Feinden vollzogene Gericht. Man wird auch hier an den Sturz Babels zu denken haben. – Zu 5 b vgl. Jes. 66 1. Der Schemel ist nach v. 9 das Heiligthum in Jerusalem oder der Zion selbst. 6 f. Die Erwähnung des Moses, Aaron und Samuel muss in Beziehung stehn zu dem sonstigen Inhalt des Psalm, nämlich dem Gericht über die Völker und dem der Gemeinde gewährten Heil. Da der Dichter v. 6. 7 a im Präsens redet, so kann er nicht einen blossen historischen Rückblick auf die Vergangenheit geben wollen, dessen Zweck hier zudem nicht ersichtlich wäre. Jene drei Heroen leben gewissermassen für den Sänger noch fort, und ihr fürbittendes Eintreten hat die jetzige Rettung bewirkt. Aber eines Fortleben ist nur ein ideelles. Sie leben fort in ihren geistigen Nachkommen, wenn diese gleich glaubensvoll beten wie jene. Wo dies der Fall ist, redet Jahve auch jetzt noch mit den Seinen in der Wolkensäule; was jenen dreien widerfuhr, die gnädige Erhörung, das erfährt auch die jetzige Generation. Ähnlich wie hier bildeten 89 13 David und Israel eine ideelle Einheit. — קֹרְאִים mit Syncope des Aleph, indem nach aramäischer Weise das Verbum ל"א in ל"ה übergeht Ges. 74 Anm. 2. 76 Anm. 21. Das Subject zu קֹרְאִים sind, wie auch v. 7, nicht ausschliesslich jene drei Heroen; denn auch zu Aaron und zu Samuel hat Jahve nicht in der Wolkensäule geredet, sondern historisch betrachtet nur zu Moses Ex. 33 9. Vielmehr denkt der Dichter bei קֹרְאִים an die ganze Kategorie der קֹרְאֵי שְׁמוֹ, d. h. der Israeliten, und eben auf diese beziehn sich die Suffixe in v. 7. 8; und in demselben weiteren Sinne ist dann natürlich das Subject in שָׁמְרוּ zu fassen. 7 שָׁמְרוּ ist Relativsatz Job. 29 24; ebenso mit LXX Hier. trotz des vorhergehenden Munach לָהֶם נִתַּן. — In v. 7 b war von dem befreiten Israel gesagt, dass es die göttlichen Mahnungen und Gesetze beobachtet habe und sich deswegen der göttlichen Offenbarung zu erfreuen hatte. v. 8 wird dies dahin beschränkt, dass die Vergebung der Sünde (נֹשֵׂא, nämlich עָוֹן) von Seiten Gottes die Erhörung bedingte. לָהֶם erläutert Targ. richtig: »deinem Volk«. — Nach dem jetzigen Text wird dann hinzugefügt, dass Jahve freilich auch die Frevel Israels gerächt habe. Aber mit Recht bemerkt Olsh., dass dieser Zusatz hier bei der Erwähnung der göttlichen Wohlthaten auffallend sei. עֲלִילוֹתָם mit Sym. Hier. Qimchi passivisch zu fassen: »die an den Israeliten von den Feinden begangenen Frevel« wie חֲמָסִי Gen. 16 5. Jer. 51 35 ist auch deswegen nicht zu empfehlen, weil נקם על nicht Sprachgebrauch ist. Mit Hitzig u. A. wird וַיְנַקֵּם statt יִנְקֹם zu lesen sein: »sich zufrieden geben« d. i. ungestraft lassen, vgl. Jes. 57 6.

100

Aufruf zum Lobe Jahves im Tempel.

[1] Ein Psalm zum Dankopfer.
Jauchzt Jahve zu, alle Welt!
[2] Dienet Jahve mit Freuden!
Kommt vor sein Antlitz mit Jubel!
[3] Wisset, dass Jahve Gott ist;
Er hat uns gemacht und wir sind †sein*,
Sein Volk und die Heerde seiner Weide.
[4] Geht ein zu seinen Thoren mit Danken,
Zu seinen Vorhöfen mit Lobgesang;
Danket ihm, preist seinen Namen,
[5] Denn Jahve ist gütig, seine Gnade währt ewig,
Und seine Treue für und für.

101

Spiegel der frommen Gemeinde.

[1] Von David; ein Psalm.
Von Frömmigkeit und Recht will ich singen (1)
Dir, o Jahve!

100

Ein Psalm, der nach v. 4 für den Gottesdienst gedichtet ist. Die Überschri erklärt Targ. richtig שבחא על קורבן תודתא, und ebenso Aq. *εἰς εὐχαριστίαν* d. i. um bei Dankopfer (Lev. 7 11. 12) gesungen zu werden. Ob aber der Psalm ursprünglich für dies speciellen Zweck bestimmt war muss dahingestellt bleiben; die Überschrift ist aus v. entnommen, wo תּוֹדָה einen allgemeineren Sinn hat. — Das Zeitalter mag wegen der E rührung in v. 3 mit 95 6. 7 dasselbe sein wie das dieses Psalms.

2 עבדו steht hier, anders als 2 11, vom Gottesdienst, vgl. Ex. 3 12. 5 1. 3. 3 נ d. i. er hat uns zum Volk gemacht Dtn. 32 6. 15. — Das Kethib ולא lasen LXX Syr. *οὐχ ἡμεῖς*, eine selbstverständliche und daher frostige Aussage; ferner Sym. *αὐτὸς ἐποίη ἡμᾶς οὐκ ὄντας*, wie auch Raschi (»da wir noch nicht waren«) erklärt. Auch dies nichtssagend. Das allein einen befriedigenden Sinn gebende Qere ist durch Aq. Hi Targ. und eine Anzahl hebr. Handschriften bezeugt und durch 95 6. 7 gestützt. ולו ein alter Schreib- oder vielmehr Gehörfehler. 4 Die Thore sind die zu den Vorhö führenden.

101

Nach verbreiteter Annahme ist dieser Psalm das Gelübde eines israelitisch Herrschers, selbst redlich wandeln und zugleich das Böse vertilgen zu wollen. Für di Auffassung scheinen besonders v. 5. 8 und sodann v. 6 zu sprechen. Meistens gilt d David selbst als der redende König; Theodoret bezieht den Psalm auf Josias un Hinweis auf II Reg. 22. 23; Hitzig hält ihn für ein Regierungsprogramm des Makkabä Jonathan. Dagegen lässt Theod. v. Mops. ihn gesprochen sein »aus der Person Besten des Volks in Babel zur Zeit ihrer Bedrängniss«. Nach einer Bemerkung Theodor fand sich in einigen Handschriften der LXX die Überschrift *τετράδι σαββάτου*, d. h. den Mittwoch. Hieraus folgt, dass der Psalm zur Zeit der LXX als Gemeindelied

2†Will singen und sagen* vom frommen Wandel —
Wann wirst du zu mir kommen? —
Ich wandle in Reinheit meines Herzens (2)
In meinem Hause;
3Ich halte mein Auge nicht gerichtet
Auf schändliche Dinge.
Übertretung zu üben hasse ich, (3)
Es haftet mir nicht an;
4Ein falsches Herz ist mir fern,
Vom Bösen weiss ich Nichts;

---

ngen wurde. Als Gelöbniss lässt sich der Psalm nur dann auffassen, wenn die Imperfecta n 2c an als Selbstaufforderung aufgefasst werden. LXX Sym. und Luther fassen sie chtig als Aussage, s. zu v. 2. Dann passt aber die Schilderung besser auf das Ideal nes Israeliten oder auf die ideale Gemeinde, als auf eine historische Einzelperson, vgl. 131 1. uch die sehnsuchtsvolle Frage v. 2 führt auf diese Beziehung, s. die Erklärung von v. 2. ie Ausdrücke v. 5. 6. 8 erklären sich sehr wohl aus dichterischer Personification der emeinde. Mehrfache Berührungen mit den Proverbien zeigen, dass das Lied nicht von avid sein kann, sondern frühstens der Zeit des Exils angehört. Aber v. 8. ist die Gemeinde in Jerusalem, also ist es nachexilisch.

Das Lied ist in der Form der Qina-Strophe gedichtet, s. zu Ps. 19. Die Versabteilung ist im massoretischen Text einige Male verkannt; die richtige Abteilung ist in er Übersetzung in Klammern angegeben.

1 חֶסֶד וּמִשְׁפָּט können hier nicht Eigenschaften Gottes sein, da von solchen im Psalm nicht die Rede ist. Dasselbe Wortpaar tritt Hos. 12 7 als Forderung Jahves an Israel auf. חֶסֶד ist das Abstractum zu חָסִיד, d. i. das Verhalten gegen Gott und Menschen wie Jahve es fordert. — V. 1 entspricht bei der jetzigen Abteilung nicht der sonst im Psalm strenge eingehaltenen Form der Qina-Strophe. LXX Sym. zogen אזמרה richtig zum Folgenden. אֲזַמְּרָה אַשְׂכִּילָה ist eine Verbindung wie Jer. 4 5 קְרָאוּ מָלְאוּ = »ruft mit voller Stimme«. Das zweite Verb dient zur Umschreibung eines Adverbialbegriffs, vgl. Ges. 120 2 b. Genau wäre zu übersetzen: »ich will in sinnender Weise singen«. Für die Zusammenstellung der beiden Verben vgl. 47 8 זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל. Die Konstruction בְּ הִשְׂכִּיל wie Dan. 9 13. 2 Die sehnsuchtsvolle Frage, mit welcher der Eingang schliesst, erklärt sich aus der Verheissung Ex. 20 21 »an jedem Orte, wo ich meinem Namen ein Gedächtniss stifte, will ich zu dir kommen und dich segnen«. Diese Verheissung gilt aber nicht dem Einzelnen, sondern der Gemeinde; und dem entsprechend fragt die Gemeinde in »Jahves Stadt« (v. 8): Wann wirst du diese Verheissung erfüllen? Sie hat sich für sein Kommen zugerüstet; dies zu beweisen ist der Zweck des Psalms. Sehr gut erläutert Theodoret diese Frage mit folgender Umschreibung: »Ich habe dir ein glänzendes königliches Mahl zubereitet; nach deiner Ankunft verlangt mich, o Herr; ich sehne mich nach deiner Erscheinung; so erfülle meine Sehnsucht«. Vgl. noch Jes. 58 2 קִרְבַת אֱלֹהִים יֶחְפָּצוּן. 2c אֶתְהַלְּכָה, nicht אֶתְהַלֵּךְ, im Gegensatz zu den vorhergehenden Kohortativformen, ist nicht Selbstaufforderung, sondern Aussage; so richtig LXX und Sym. zu v. 5 und 8; vgl. auch das Perfect שִׁוֵּאתִי v. 3. 3 Auch hier und bis zum Schluss des Psalms sind die Verbalformen nicht als Gelübde, sondern als Aussagen aufzufassen. — עָטִים = עָטִים (Hos. 5 2). Schon LXX und Hier. fassen das Wort als Abstractum und als Object zu dem Infin. עֲשׂוֹת, vgl. Prv. 21 8. Über die Form des Inf. (für עֲשׂוֹת) vgl. Ges. 75 Anm. 2. Alle alten Übersetzer sprachen aus עֹשֵׂי (*facientem declinationes*), vgl. v. 7; aber wie der Sänger sich gegen Unfromme stellt, führt er erst von v. 5 an aus. 4 Auch von bösen Gedanken hält er sich fern. Zu 4a in Verbindung mit 2a vgl. Prv. 11 20, von wo die beiden Versglieder entlehnt zu sein

5 Wer seinen Nächsten heimlich verläumdet (4)
Den mache ich stumm;
Wer hohen Aug's und stolzen Herzens ist,
Den vertrage ich nicht.
6 Meine Augen sehn auf die Treuen im Lande, (5)
Dass sie bei mir wohnen;
Wer wandelt auf frommem Wege,
Der dient mir.
7 In meinem Hause wohnt keiner, (6)
Der Trug verübt;
Wer Lügen redet, besteht nicht
Vor meinen Augen.
8 Allmorgendlich mach' ich verstummen (7)
Die Frevler des Landes alle,
Um auszurotten aus Jahves Stadt
Alle Übelthäter.

102

Gebet um Gnade für Zion.

1 Gebet für einen Elenden, wenn er verzagt und seine Klage vor Jahve ausschüttet.

scheinen. — רַע ist nach dem Parallelismus nicht der, sondern das Böse. **5** בלושני] Da Kethib ist Part. Poël (Denominativ von לָשׁוֹן) mit Chireq compaginis, vgl. Ges. 90s. Die Qere will dafür מְלַשְּׁנִי mit kurzem ŏ lesen, eine sonst nicht vorkommende Verkürzung des Vokals. — Zu 5c vgl. 1311. Prv. 214. 165. — גְּבַהּ ist stat. constr. von גָּבֹהַּ. — Zu רְחַב־לֵב vgl. Prv. 2825 רְחַב נָפֶשׁ. — Zu לֹא אוּכַל ist zu ergänzen לָשֵׂאת, vgl. Jer. 4422. Prv. 3021; vgl. Jes. 113. LXX (*τούτῳ οὐ συνήσθιον*) Syr. sprachen unrichtig aus אִתּוֹ לֹא אֹכַל. Auch Targ. Hier. (*cum hoc esse non potero*) sprachen אִתּוֹ aus; dagegen Sym. *τοῦτον οὐκ ἠνεχόμην*. Die Aussprache אִתּוֹ wurde durch die defective Schreibung veranlasst. **6** Die Treuen im Lande sind die, welche am väterlichen Glauben festgehalten haben. Der Ausdruck wie 3520. — שָׁרַת ist verschieden von עָבַד; richtig übersetzen LXX *ἐλειτούργει μοι*, Hier. *ministrabat mihi*; das Wort ist nicht auf die einem Einzelnen, sondern auf die der Gemeinde erwiesenen Dienstleistungen und Förderungen zu beziehn. Nur gottesfürchtige Diener will die Gemeinde haben. **7** Das Haus ist die Gemeinde selbst, oder vielleicht Jerusalem, vgl. 8c. **8** Das Verstummenmachen und Ausrotten der Bösen kömmt nicht durch äussere Gewalt zu Stande, sondern durch den allmorgendlich (7314) ertönenden Lobgesang und durch den frommen Wandel der Gemeinde. — Die Qina-Strophe tritt v. 8a. b nicht hervor; vielleicht schrieb der Dichter רִשְׁעֵי für רִשְׁעֵי אֶרֶץ. Das überschüssige אֶרֶץ mag aus 11911 eingedrungen sein. V. 8c und d zeigt, dass mit רִשְׁעֵי gottlose Israeliten gemeint sind. Dass an diesen jeden Morgen ein Blutgericht vollzogen sein sollte, ist kaum anzunehmen. — Jahves Stadt ist Jerusalem, in der er als König thront und aus der daher die Frevler verschwinden müssen. In ähnlicher Weise wie hier war 83 von der Missionsthätigkeit der Gemeinde die Rede, nur dass es sich an letzterer Stelle um äussere Feinde handelte, die durch Israels Loblieder überwunden werden sollen.

102

Der Sänger bittet im Namen der schwer gebeugten Gemeinde Gott um Erbarmen v. 2—3. Ohne Lebenskraft, einsam und verhöhnt siecht sie dahin und ist dem Untergang

2 Jahve, höre mein Gebet
Und lass mein Schreien zu dir kommen.
3 Verbirg dein Antlitz nicht vor mir, wenn mir angst ist;
Leih' mir dein Ohr, wenn ich rufe;
Eile mich zu erhören.
4 Denn meine Tage gehn auf in Rauch,
Und meine Gebeine sind wie von Gluth verbrannt.
5 Mein Herz ist versengt und dürr wie Gras;
Vergesse ich doch, mein Brot zu essen.

---

nahe v. 4—12. In dieser höchsten Noth richtet sie sich auf an dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit; als der ewige ist Jahve auch der treue, der seine Verheissungen erfüllen wird. Er wird Zion, das jetzt in Trümmern liegt, wieder bauen, und diese seine Gnadenthat wird zu seiner Verherrlichung auch unter den Heiden dienen v. 13—23. Aber zu traurig ist die Gegenwart, als dass der Sänger sein Lied mit diesem erhabenen Ausblick schliessen könnte. Die Noth der Gemeinde weckt zum Schluss noch einmal Klage und Bitte v. 24—29.

Der Psalm ist gedichtet, als Jerusalem in Trümmern lag v. 15. 17; er enthält zahlreiche Nachklänge aus andern Psalmen, den Klageliedern, Hiob und Deuterojesaias. Die vorausgesetzte Situation würde sich aus der Zeit des Exils oder der ersten Zeit nach der Rückkehr sehr gut erklären; aber wenn die Berührungen mit Ps. 69. 79 (vgl. zu v. 3. 4. 21. 29) Entlehnungen sind, so kann der Psalm erst in makkabäischer Zeit entstanden sein. Auch in dieser Zeit lag Zion lange wüste, vgl. I Mak. 1 38 mit 10 10.

1 Das לְ in לְעָנִי kann nicht wie in מִזְמוֹר לְדָוִד den Verfasser des Liedes bezeichnen, und כִּי יַעְטֹף וגו kann nicht den Anlass nennen, bei dem es entstanden ist (»Gebet von einem Elenden als er verzagte u. s. w.«); denn in diesem Falle würde man nach Analogie von 51. 51 1. 52 1 al. erwarten בַּעֲטֹף יְשִׂיחִי. Vielmehr ist לעני hier Dativ (so richtig LXX Sym.), und die Überschrift giebt an, für wen und für welche Lebenslage das Gebet sich eignet. Unter dem עָנִי versteht Qimchi das israelitische Volk. Er hat richtig gesehn, dass es sich im Psalm um dieses und nicht um das Leiden eines Einzelnen handelt. Aber der Ausdruck der Überschrift klingt so, als ob der Glossator, von dem sie herrührt, ihn individuell gedeutet hätte. — כי יעטה wie 61 3; Sym. *ἐν τῷ ἀθυμεῖν αὐτόν*. — Der Ausdruck יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ erklärt sich nach I Sam. 1 15. 16. Das Herz ist angefüllt mit Klage, und der Beter erleichtert es durch Ausschütten derselben. **3** Der Vers ist zum guten Teil gleichlautend mit 69 18. — ביום אקרא wie 56 10. **4** Dieselben Ausdrücke wie 37 20. Der Dichter will sagen, sein Leben vergehe so schnell und ohne eine Spur zu hinterlassen, wie der vom Winde zerstreute Rauch. Das בְּ ist das sogenannte Beth essentiae. LXX Hier. Targ. und mehrere hebr. Hss. haben die erleichternde Lesart כָּעָשָׁן. — Die Bedeutung von מוֹקֵד ist streitig. Delitzsch und Siegfried-St. übersetzen unter Vergleichung von Lev. 6 2: »wie ein Heerd«. Targ. תיך תשרא d. i. nach Buxtorf 181 *Chytropus, sustentaculum pedatum ollae, focus mensarius, cui coctum vel coctile superponitur*, also ein eiserner Dreifuss. Diese Bedeutung würde Lev. 6 2 passen, nicht aber Jes. 33 14. Aq. *ὡς καῦσις ἐφθυρώθη* (»sind wie ein Brand gebraten«), und danach Hier. *quasi frixa contabuerunt*. Die Bedeutung »Brand« oder »Gluth« wird mit Aq. für מוקד festzuhalten sein; die Vergleichung durch כְּ aber ist prägnant nach Ges. 118 d. Die Fiebergluth rast in den Gliedern, und der Kranke (denn das Bild eines solchen liegt zu Grunde) hat das Gefühl, als wären die Knochen verbrannt oder ausgetrocknet; vgl. zu נחרו (Nif. von חרר) 69 4, und weiter das folgende Bild. **5** Das von den Fiebergluthen hergenommene Bild führt auf das der Sonnengluth, welche die Vegetation versengt. — הִכָּה von נכה ist ungenaue Orthographie für הֻכָּה. Das Verb wird von den verbrennenden oder stechenden Sonnenstrahlen gebraucht

6 Von meinem lauten Klagen
Klebt mit die Haut an den Knochen.
7 Ich gleiche dem Pelekan (?) in der Wüste,
Bin wie eine Eule in Ruinen.
8 Ich wache und †klage*
Wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.
9 Den ganzen Tag schmähn mich meine Gegner,
Meinen rasenden Feinden diene ich als Fluch.
10 Denn ich esse Asche wie Brot
Und mische meinen Trank mit Thränen
11 Wegen deines Zornes und Grolles,
Denn du hast mich aufgehoben und hingeschleudert.

Hos. 9 16. Jon. 4 8. Jes. 49 10. Ps. 121 6. Das Herz ist als Centralsitz der Lebenskraft und des Lebenssaftes genannt. — כִּי in 5b giebt nicht den Realgrund für 5a an, denn die Ursache für die Krankheit und das Hinsterben ist ja das schwere Leiden, sondern der Erkenntnissgrund; daran, dass der Kranke die Nahrung verschmäht, erkennt man, wie bedenklich es mit ihm stehn muss. Vgl. zum Gedanken Il. ω 129. 130. **6** In Folge des beständigen Klagens ist der Kranke so abgemagert, dass die Haut an den Knochen hängt, vgl. Plautus bei Rosenmüller: *pellis et ossa sum macritudine.* Zum Ausdruck vgl. Job. 19 20 (fast gleichlautend) und Thr. 4 8. בָּשָׂר bezeichnet im Unterschiede von שְׁאֵר, den fleischigen Teilen, ursprünglich wie arabisches *baśar* die Haut. **7** Die Bedeutung der Vogelnamen ist nicht sicher. Nach den dabeistehenden Genetiven sind jedenfalls solche gemeint, die sich an abgelegenen Orten und in Ruinen aufhalten. Das tertium comparationis ist die Vereinsamung, in der das kranke Israel sich befindet. קָאַת ist nach LXX Hier. der Pelekan oder Seerabe; doch passt dazu nicht gut der Aufenthalt des Vogels in der Wüste, da der Pelekan ein Wasservogel ist. Der Syrer hat ܩܦܦ, was Bar Hebr. durch ܩܘܩܢܘܣ d. i. *κύκνος cygnus* erklärt. Sym. übersetzt ינשוף d. i. nach Field *νυκτικόραξ*. Dies letztere Wort haben LXX Aq. Theod. Quinta für כּוֹס; Sexta hierfür *γλαύξ*, und danach Hier. *bubo*; Sym. dagegen *ἔποψ*. Übrigens las Hier. BOS, und so nach Rosenm. auch hebr. Hss. **8** Statt des prosaischen ואהיה ist wahrscheinlich mit Olsh. zu lesen וָאֶהְמֶה, vgl. 77 4. Der Sänger wacht und klagt wie die Eule, die mit צִפּוֹר מְנוֹד gemeint ist. Diese lässt des Nachts auf den Dächern ihr unheimliches Geschrei ertönen, vgl. Vergil, Georg. I 403 bei Rosenm.

— — — — — — — *de culmine summo*
Nequicquam seros exercet noctua cantus.

Targ. drückt neben מְנוֹד die Lesart נוֹדֵד aus, und Syr. wie hebr. Hss. haben letzteres, vgl. Jes. 16 2. Prv. 27 8. Aber auf das Fliegen des Vogels kommt es bei dem Wachen und Klagen nicht an, sondern auf seine Einsamkeit, ein Abbild der Verlassenheit Israels. **9** Die Ursache des Kummers. מְהוֹלָל Koh. 2 2 ist Part. Poal: »die welche rasend gemacht oder geworden sind«. Das Suffix beim Passiv, meistens erklärt »die gegen mich wüthen« nach Analogie von 18 40 קָמַי = קָמִים עָלַי, ist auffallend; Hier. (nur *exultantes*) lässt es aus, aber LXX Sym. fanden es vor. LXX Syr. drücken מְהַלְלַי aus, d. i. »meine Lober«, was Bar Hebr. erklärt: diejenigen welche in der Zeit meines Glücks meine Freunde waren. — נִשְׁבַּע בּוֹ nach Analogie von הִתְבָּרֵךְ בּוֹ. Die Feinde gebrauchen Israels Namen als Schwur- oder Fluchformel Jes. 65 15. Jer. 29 22. Dass Israel, das Volk, spricht, zeigt die Vergleichung von 44 15. 69 12. **10** Der mit כִּי eingeleitete Satz sagt, weswegen die Feinde Israels Namen als Fluchformel verwenden können; es befindet sich in der elendesten Lage. Asche ist das Symbol der Trauer Job. 2 8. Diese ist gleichsam sein täglich Brot, vgl. 42 4. 80 6. **11** Die v. 10 genannten Zeichen der Trauer sind hervorgerufen durch

12 Meine Tage gleichen einem gestreckten Schatten,
Und ich verdorre wie Gras.
13 Du aber, o Jahve, thronst auf ewig,
Und dein Name dauert für und für.
14 Du wirst aufstehn dich Zions zu erbarmen,
Denn es ist Zeit ihm gnädig zu werden,
Ja, die Stunde ist gekommen.
15 Denn deine Knechte haben seine Steine lieb
Und Weh fasst sie um seinen Staub.
16 Und Heiden werden Jahves Namen fürchten,
Und alle Könige der Erde deine Majestät.
17 Denn Jahve wird Zion bauen,
In seiner Majestät erscheinen,
18 Sich dem Gebet des Nackten zuwenden
Und ihr Gebet nicht verschmähn.
19 Dies werde niedergeschrieben für ein späteres Geschlecht,
Und das neugeschaffene Volk wird Jah preisen,

(מִפְּנֵי) das Gefühl des göttlichen Zornes, der auf Israel lastet. **11 b** Zu Grunde liegt das Bild eines Sturmwindes, der die Gegenstände, auf welche er trifft, aufhebt und dann wieder zu Boden schleudert Jes. 64 5. Job. 27 21. 30 22. **12** Der gestreckte Schatten ist das Anzeichen dafür, dass der Tag zu Ende geht Cnt. 2 17, d. h. der Abend des Lebens ist da, vgl. 144 4. Jer. 6 4. LXX Hier. Syr. *dies mei quasi umbra inclinati sunt* = נָטָיוּ; aber der Schatten ist nicht immer gestreckt, und 109 23 zeigt, dass die Texteslesart richtig ist; vgl. I Chr. 29 15. **13** Die Ewigkeit Gottes ist nicht im metaphysischen Sinne gemeint, sondern Synonym seiner Treue; daher gewährleistet sie, dass er sich Zions erbarmen wird, mag auch die jetzige Generation dahinsterben. Der Vers ist aus Thr. 5 19 entnommen, wo כִּסְאֲךָ für זִכְרְךָ steht; letzteres, aus Ex. 3 15 stammend, ist soviel wie שִׁמְךָ. Dass Jahves Name dauernd genannt wird setzt aber die Existenz Israels voraus, das allein diesen Namen kennt; so enthält das Versglied eine weitere Gewähr dafür, dass Jahve sich seines Volkes annehmen muss und wird. **14** לְהֶנְנָהּ Inf. Qal חֲנַן mit zurückgeworfenem und zugleich umgelautetem Vokal Ges. 67 Anm. 10. — מוֹעֵד ist wie 75 3 die von der früheren Weissagung für das Eintreffen des Heils vorgesehene Zeit. Der Sänger denkt wohl besonders an die Weissagungen Deuterojesaias oder an Jer. 29 10. Aq. Sym. *ἐπαγγελία*. Dass diese Zeit jetzt gekommen ist, schliesst der Sänger daraus, dass Israel am Rand des Grabes steht, und es sonst zu spät sein würde zu helfen. **15** Ein weiterer Grund für die 14 a ausgesprochene glaubensvolle Gewissheit. Die rührende Liebe Israels zu der in Trümmern liegenden Vaterstadt (vgl. 137 6) wird Jahves Mitleid wecken. Der Staub sind die Trümmer Neh. 3 34. **16** Eine Reminiscenz aus Jes. 59 19. Die in der Wiederherstellung Zions zu Tage tretende Allmacht Jahves wird die Heiden zu ihm bekehren. Der Vers greift über v. 15 zurück auf v. 14 a, der seinerseits durch v. 17 fortgesetzt wird. **17. 18** Die Perfecta geben Hier. (*quia aedificavit etc.*) Targ. in beiden Versen gleichfalls durch das Perfect wieder, so dass der Satz von v. 16 abhängt: »weil er (in der Zukunft) erbaut haben wird«. LXX haben v. 17 Futur, v. 18 Aorist; Syr. beide Male Präsens im Sinne des Futur. Diese Auffassung als Perfectum der Gewissheit scheint die einfachste zu sein, vgl. 22 25. **18** עַרְעָר, nur noch Jer. 17 6, wo LXX Hier. es mit *myrice* d. i. Tamariske übersetzen, Hier. aber AROER las, vgl. Jer. 48 6. Im Psalm liegt augenscheinlich ein anderes Wort vor. Aq. Sym. Hier. übersetzen *vacui* d. i. wohl: »dessen, welcher aller

20 Denn er schaute von seiner heiligen Höhe herab,
Jahve blickte vom Himmel auf die Erde,
21 Das Seufzen des Gefangenen zu hören,
Die Söhne des Todes zu lösen,
22 Auf dass sie in Zion von Jahves Namen erzählten,
Und seinen Lobpreis in Jerusalem,
23 Wenn die Völker sich versammeln allzumal,
Und die Königreiche, um Jahve zu dienen.
24 Er hat auf dem Wege meine Kraft gebrochen,
Meine Tage verkürzt.
25 Ich sage: Mein Gott, nimm mich nicht hinweg in der Hälfte meiner Tage,
Du dessen Jahre alle Geschlechter überdauern.
26 Vormals hast du die Erde gegründet,
Und deiner Hände Werk sind die Himmel;
27 Sie werden vergehn, du aber bleibst;
Sie alle werden wie ein Kleid veralten;
Wie ein Gewand wechselst du sie, und sie gehn vorüber.
28 Du aber bleibst derselbe,
Und deine Jahre enden nicht.
29 Die Söhne deiner Knechte werden wohnen,
Und ihr Same bestehn vor dir.

Habe beraubt ist« von עָרִי »nackt sein«, vgl. Jer. 51 58. Das Wort hat, wie 18 b zeigt, collective Bedeutung. **19** זֹאת bezieht sich auf die glaubensvollen Verheissungen v. 17—18; ihr späteres Eintreffen soll für die dann lebende Generation ein Anlass zum Preise Jahves sein, vgl. Jes. 8 1—4. 30 8, wo freilich der Zweck des Niederschreibens ein anderer ist. — עם נברא wie עם נולד 22 32. **20** Hier haben alle alten Übersetzer das Perfectum (Aorist). Der Vers ist Nachbildung von 14 2. 33 13. **21** Vgl. 79 11. **23** Der Vers nennt den Zeitpunct, in welchem der Lobpreis Jahves stattfinden wird: in der messianischen Zukunft, vgl. 22 28. **24** Aus dem Bereich der glänzenden Zukunftshoffnung kehrt der Sänger in die traurige Gegenwart zurück, um daran die Bitte v. 25 (vgl. v. 3) zu schliessen. v. 24 nimmt somit v. 12 wieder auf. — Das Kethib כֹּחוֹ lasen LXX; es müsste Subject zu עִנָּה sein, vgl. Job. 30 18, doch fehlt dann das Object (»seine, näml. Gottes, Kraft hat mich gedemüthigt«). Sym. Hier. Syr. Targ. haben das Qere, wobei Jahve, nicht wie Aben Esra meint, der Feind Subject zu עִנָּה ist. Der Weg ist derjenige, welcher die Gemeinde zu dem v. 23 genannten Ziel hinführen soll. **25** a Vgl. Jes. 38 10. Das Volk Gottes, dem der Untergang droht, gleicht einem Manne, der in der Blüthe des Lebens dahingerafft wird, ohne seinen Beruf erfüllt zu haben. — 25 b verhält sich zu 25 a wie v. 13 zu v. 12, d. h. der Sänger begründet seine Bitte mit der Ewigkeit, d. i. Treue Gottes. **26—28** Der Gedanke von 25 b wird weiter ausgeführt, vgl. Jes. 51 6. 8. v. 26 schildert die Ewigkeit nach rückwärts, v. 27 nach vorwärts. **27** Das Wechseln des Himmels erinnert an den Gedanken vom neuen Himmel Jes. 65 17. 66 22; jedoch dient es im Psalm nur als Folie für die Unveränderlichkeit Gottes. Mag auch Himmel und Erde vergehn, Gott bleibt allezeit derselbe. — Bei וַיַּחֲלֹפוּ wirkt das Bild vom Kleide nicht mehr fort, sondern es bedeutet einfach »dahinfahren« Jes. 2 18. Das Wortspiel lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. **28** הוּא ist ὁ αὐτός Ges. 135 1. — יִתָּמוּ Imperf. nif. (in Pausa) wie 104 35; in andern Ausgaben יָתַמּוּ ohne Dag. forte im Mem = Imp. kal nach Ges. 67 5 Anm. Wegen der Incongruenz des Genus mit שְׁנוֹתֶיךָ vgl. Ges. 145 7 b Anm. 3. **29** Die Imperfecta übersetzen die Alten

103

Dank für Gottes Gnade und Güte gegen sein Volk.

[1] Von David.
Preise Jahve, meine Seele,
Und all' mein Inneres seinen heiligen Namen;
[2] Preise Jahve, meine Seele,
Und vergiss nicht all' seine Wohlthaten,
[3] Der all' deine Schuld vergab,
Der all' deine Krankheiten heilte,

richtig durch das Futur. Diese Auffassung giebt dem Psalm einen kraftvolleren Abschluss, als wenn man sie als Optative versteht. Die Ewigkeit Gottes giebt die Gewissheit, dass die Gemeinde erhalten bleiben wird. — בני עבדיך bezeichnet nicht etwa nur die Nachkommen der jetzigen Generation, sondern ganz Israel mit Einschluss dieser, vgl. 69 36. 37. Man braucht deswegen bei עבדיך nicht speciell an die Ahnherren Abraham, Isaak und Jakob zu denken; sondern wie בֶּן־אֲמָתְךָ 86 16 so viel bedeutet wie »ich, dein Knecht«, so ist auch בני עבדיך nicht wesentlich verschieden von עַבְדֶּךָ; der zusammengesetzte Ausdruck deutet nur an, dass Israel von jeher Jahves Knecht ist. — ישכנו übersetzen Syr. Targ.: »sie werden das Land (Palästina) bewohnen«; aber schwerlich dürfte dann בָּאָרֶץ fehlen. Daher wird לזרע 29 b auch zu ישכנו gehören. Das Wohnen im Angesichte Gottes, d. i. von seinem Gnadenblick beschienen, bezeichnet den Genuss der höchsten leiblichen und geistigen Güter, vgl. 16 11; daher übersetzt Sym. frei *ἱλαρυνθήσονται*. Die Lesart des Hier. *ante faciem eorum* ist sicher falsch. LXX haben statt dessen *εἰς τὸν αἰῶνα*; Aq. Syr. Targ. wie Massora. — יכון] er wird festen Halt haben und daher bestehn; so Sym. *διαμενεῖ*, Hier. *perseverabit*.

103

Im Gegensatz zu der verzweifelten Lage, welche der vorige Psalm voraussetzte, spiegelt der vorliegende glückliche Verhältnisse wieder; die Bitte um Erlösung ist dem Dank für das gewährte Heil gewichen. Israels Schuld ist vergeben, seine Krankheit geheilt, es prangt in erneuter Jugendschönheit. Für diese Gnade Gott zu danken ist das Ziel des Psalms; mit Dank beginnt und schliesst er, und auch wo er nicht direct ausgesprochen wird klingt er vernehmbar durch.

Da Jeremia, Hiob und Deuterojesaias vom Dichter benutzt sind (s. v. 9. 15. 16) so ist der Psalm nachexilisch. Mit dieser Zeitbestimmung deckt sich sein Inhalt. Aus dem Todesschlafe des Exils ist das Volk zu neuem Leben erwacht. Wie lange nach diesem Zeitpunct das Lied entstand, wird sich schwerlich nachweisen lassen. An der Noth der Zeiten wurde unmittelbar, ja ein Jahrhundert nach der Rückkehr noch schwer getragen. Trotzdem erklärt sich der innige durch Nichts gestörte Grundton aufrichtiger Dankbarkeit vielleicht am besten aus der Zeit, wo Jahves Gnade noch in frischem Gedächtniss lebte. — Dass die Gemeinde redet zeigen die Plurale v. 10ff. Die Singulare v. 1—5 müssen hiernach erklärt werden.

1 Wie der Plural v. 10—14 zeigt redet nicht der einzelne Israelit, sondern die personificirte Gemeinde. נפשי will nicht etwa sagen, dass der Preis Gottes ein nur innerlicher sein soll, sondern dient zur Umschreibung der Selbstanrede, vgl. 105 18. — Der Plural קִרְבַּי nur hier; an dem Lobgesange sollen alle Fasern des Herzens, eigentlich alle inneren Teile, welche Sitz der Empfindung sind, beteiligt sein. 2 גמוליו eigentlich »die Erweisungen«, nämlich die gnadenreichen. Sie werden v. 3–5 aufgezählt. Es sind solche, welche die Gemeinde als ganze erfahren hat, als Jahve sie aus dem Exil erlöste und sie

4 Der dein Leben aus dem Grabe erlöste,
Der dich krönte mit Gnade und Erbarmen,
5 Der deinen Schmuck mit Schönheit sättigt,
Indem sich deine Jugend wie der Adler erneut.
6 Gerechtigkeit schafft Jahve
Und Recht allen Unterdrückten.
7 Er that seine Wege Moses kund,
Den Kindern Israel seine Thaten.
8 Barmherzig und gnädig ist Jahve,
Langmüthig und reich an Gnade.
9 Nicht für immer rechtet er
Und trägt nicht für ewig nach.
10 Er hat uns nicht nach unsern Sünden gethan
Und nicht nach unserer Schuld an uns gehandelt;
11 Sondern so hoch der Himmel über der Erde ist
Waltet seine Huld über seinen Frommen;

---

in der Heimat zu neuem Leben erstehn liess. Die Participia, welche bis v. 4 auf die Vergangenheit gehn, sind Appositionen zu יהוה in v. 2. Wegen der aramaisirenden Formen der Suffixe vgl. Ges. 91 2 Anm. 2 und 58 3 Anm. 1. **3** An der Spitze der Wohlthaten steht die Sündenvergebung; sie ist als thatsächliche in die Erscheinung getreten in der Wiederherstellung Israels. — Dem Parallelismus gemäss sind die Krankheiten nicht im eigentlichen Sinne zu verstehn, sondern sind bildliche Bezeichnung der Exilsleiden, vgl. Dtn. 29 21. — Der bildliche Ausdruck **4**a erklärt sich daraus, dass Israel in Babel gewissermassen bereits im Grabe war. — 4b Gnade und Erbarmen sind als glänzender Diadem gedacht, vgl. Prv. 3 3. **5** Das vorhergehende Bild macht es wahrscheinlich, dass עֶדְיִ hier, wie überall, »Schmuck« bedeutet, wie Aq. Quinta, Hier. (*ornamentum tuum*) übersetzen. LXX (*τὴν ἐπιθυμίαν σου*) hielten dies für ein Synonym von נֶפֶשׁ wie sonst בְּרִי: aber die Seele ist selbst angeredet. Targ. (»die Tage deines Greisenalters«) zog Prv. 16 31. 20 29 heran. Schmuck ist metonymisch gesagt für die geschmückte Erscheinung; טוּב aber ist, wie der Parallelismus zeigt, nicht das Gute, sondern die Schönheit, vgl. Ex. 2 2. I Sam. 9 2. Israel ist vorgestellt als eine in neuer Jugend strahlende Jungfrau; vgl. dieselbe Personification, aber in entgegengesetzter Situation Jes. 3 26. Der Syrer (»deinen Leib«) war also nicht allzuweit vom Richtigen entfernt. Die Conjectur עָנְיֵךְ »dein Flehen« ist nicht zu gebrauchen. — 5b ist ein untergeordneter Umstandssatz Ges. 156. — Der Adler wirft nach Bar Hebr., wenn er alt geworden ist, sein Gefieder ab und bekleidet sich mit neuem; vgl. auch Jes. 40 31. **6** Mit einer allgemeinen Glaubenswahrheit leitet der Dichter die Betrachtung dessen ein, was Jahve für sein Volk gethan hat und noch thut. צדקות sind die Erweisungen der Gerechtigkeit Jahves zu Gunsten seines Volks wie Jdc. 5 11, LXX *ἐλεημοσύνας*. Ebenso kommen die מִשְׁפָּטִים den Israeliten zu gute. — דִּין (stat. constr.) ist als Nomen behandelt; andere Hss. lesen דִּינָה, wobei צדקות Accusativ ist. Bei der ersteren Lesart ist vor מִשְׁפָּטִים aus לְעֹשֵׂה ein לְעָשָׂה zu entnehmen. **7** Als Beleg für Jahves gnädiges Walten führt der Sänger zunächst an, was er durch Moses für Israel gethan hat. Der Vers spielt an auf Ex. 33 13. Jahves Wege sind sein Walten, nämlich sein gnädiges (v. 8) Walten für Israel. Das Imperf. יודיע vergegenwärtigt, wie 106 19. **8** Der aus Ex. 34 6 entlehnte Satz ist hier ebenso wie die folgenden Verse in Bezug auf die gnädige Erlösung Israels aus dem Exil angeführt. **9** Eine Entlehnung aus Jes. 57 16. Jer. 3 5. 12. — יטור nämlich אַפּוֹ, vgl. Ges. 117 1 Anm. 4. **10** Seiner Sünden wegen hätte Israel völlige Vernichtung verdient; dennoch hat Jahve es zu neuem Leben erweckt, vgl.

12 So fern der Aufgang vom Abend ist,
Hat er unsere Sünden von uns entfernt.
13 Wie ein Vater sich der Kinder erbarmt,
So hat Jahve sich seiner Frommen erbarmt.
14 Denn er kennt unsere Natur,
Bedenkt, dass wir Staub sind.
15 Der Mensch — seine Tage gleichen dem Gras,
Wie eine Blume auf dem Felde, so blüht er;
16 Wenn ein Wind über ihn hinfährt, so ist er dahin,
Und seine Stätte kennt ihn nicht mehr.
17 Aber Jahves Gnade währt von Ewigkeit zu Ewigkeit über seinen Frommen,
Und seine Gerechtigkeit auf Kindeskinder,
18 Sofern sie seinen Bund halten
Und an seine Gebote denken, sie zu thun.
19 Jahve hat seinen Thron im Himmel aufgerichtet
Und seine Herrschaft schaltet über dem All.
20 Preiset Jahve, ihr seine Engel,
Ihr starken Helden, die sein Wort vollziehn,
Indem sie auf den Laut seines Wortes hören.
21 Preiset Jahve, all' seine Schaaren,
Seine Diener, die seinen Willen vollziehn.
22 Preiset Jahve, all' seine Werke,
An allen Orten seiner Herrschaft.
Preise Jahve, meine Seele.

Esr. 9 13. **11** Vgl. 36 6. **12** Vgl. Zch. 5 5—11. Mch. 7 19. **13a** Zu ergänzen ist: auch wenn sie sich vergehn. **13b** יראיו sind hier und v. 17 die Israeliten. **14f.** Die Hinfälligkeit der menschlichen Natur bestimmt Gott zur Milde. יֵצֶר ist hier nicht, wie Gen. 8 21, der böse Trieb, sondern bedeutet, wie der Parallelismus und die Grundstelle Gen. 2 7 zeigt: aus welchem Stoff wir gebildet sind. **15** Vgl. 90 5f. Jes. 40 6ff. Job. 14 2. **16** Der Wind als Vertilgungsmittel des Menschen ist hervorgerufen durch das vorhergehende Bild von der Blume, welche durch den glühenden Samum getödtet wird. **16b** aus Job. 7 10. Die Wohnstätte des Menschen ist personificirt; sie vergisst, wie ihr früherer Herr aussah, weil sie ihn nicht mehr sieht. Die Suffixe gehn, wie in der Grundstelle, auf den Menschen; daher ebenso in 16a. **17** Gegenüber der menschlichen Vergänglichkeit preist der Dichter, wie 102 13, die Ewigkeit der göttlichen Gnade; parallel mit der letzteren steht wieder die (helfende) Gerechtigkeit. — Die beiden Worte על יראיו machen das erste Versglied unverhältnissmässig lang und nehmen zudem v. 18 vorweg; sie scheinen eine Glosse zu sein. **18** ל leitet eine Beschränkung ein, wie Ex. 20 6. Die Bundesbrüchigen dürfen sich der göttlichen Gnade nicht getrösten. **19—22** Zum Schluss fordert der Sänger alle Diener und Geschöpfe Jahves auf, den Barmherzigen und Gnädigen, den er besungen hat, mit ihm zu preisen. Die Erwähnung der Weltherrschaft Jahves v. 19 dient als Einleitung und Grundlage für diesen Lobpreis. **20** לשמע] Der Infin. mit ל bezeichnet den begleitenden Umstand Ges. 114 2 Anm. 4. Jedoch scheint das überschüssige und prosaische Versglied ein Glossem zu sein. **21** Die Schaaren scheinen, da sich der Kreis der Angeredeten auch v. 22 noch erweitert, von den Engeln verschieden zu sein. Der Dichter denkt wohl nicht allein an die in der Vorstellung des alten Testaments mit den Engeln eng verknüpften Sternenschaaren Job. 38 7, sondern auch an die Kräfte der

104

Gottes Herrlichkeit in der Natur.

[1] Preise Jahve, meine Seele.
Jahve, mein Gott, gar gross bist du,
In Hoheit und Pracht bist du gekleidet.
[2] Er hüllt sich in Licht wie in einen Mantel,
Spannt den Himmel aus wie ein Zelttuch;
[3] Der die Balken seines Söllers im Wasser aufstellt,
Der Wolken zu seinem Fahrzeug macht,
Der wandelt auf Flügeln des Windes.
[4] Er macht Winde zu seinen Boten,
Zu seinen Dienern loderndes Feuer.

Natur, wie Winde und Feuer 104 4. 22 Die aus dem Anfang wiederkehrende Schlussformel בִּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְהוָה hält Hupfeld, vielleicht mit Recht, für einen aus dem liturgischen Gebrauch herstammenden späteren Zusatz.

104

Ein Lob Gottes, wie der vorhergehende Psalm. Während aber Ps. 103 Jahves gnadenreiches Walten in der Geschichte Israels pries, erweitert sich hier der Blick, und der Sänger feiert die in der ganzen unbelebten und belebten Natur zu Tage tretende Herrlichkeit des Schöpfers. Der Psalm ist gradezu eine Fortsetzung des vorhergehenden, indem er die Verse 103 21. 22 entfaltet. Die dort in ihrer Gesamtheit zum Preise Jahves aufgerufenen Schaaren und Werke werden hier auf einem von echter Künstlerhand gezeichneten Bilde im einzelnen vorgeführt. Die bunte Mannigfaltigkeit auf diesem Bilde, seine Plastik und Lebendigkeit, endlich die naive Freude des Dichters an seinem Gegenstande lassen diesen Psalm, von rein ästhetischem Gesichtspunct aus betrachtet, als den schönsten unter allen erscheinen. Der Sänger schliesst sich in seiner Schilderung an die Schöpfungserzählung Gen. 1 an; ausserdem benutzt er Deuterojesaias, Hiob und andere Psalmen; er ist aber trotzdem nichts weniger als Nachahmer. Wegen des Verhältnisses von 104 zu 103 21 f. ist der Dichter aller Wahrscheinlichkeit nach mit dem des vorhergehenden Psalms identisch.

1—4 Gott, der majestätische Herrscher, dessen Gewand das Licht ist, der im Himmel thront und auf Wolken und Winden einherfährt. 1 c Ein Nachklang aus Job. 40 10. 2 Die Participia sind hier und in den folgenden Versen, wenn sie ohne Artikel stehn, prädikativ zu fassen, mit Artikel sind sie Apposition. — עֹטֶה mit dem Accus. als Verb des Bekleidens Ges. 117 4 Anm. 4. Das Licht ist der königliche Purpur, in den Jahve sich hüllt. Vgl. I Tim. 6 16. 2 b Ein Nachklang aus Jes. 40 22. Als Zelt erscheint der Himmel auch 19 5. Diese Stelle zeigt, dass er nicht als ein für die Menschen errichtetes Wohnzelt zu denken ist. Auch Jes. 40 22 gehört יְקִיעָה nur zum Bilde. Das tertium comparationis ist das straff angezogene. 3 Das Wasser ist das über dem Himmelsgewölbe befindliche, vgl. Am. 9 6; in dieser haltlosen Masse steht Gottes Söller dennoch fest; vgl. Job. 38 6 und 26 7 einen verwandten Gedanken in Bezug auf die Grundlagen der Erde. — 3 b und c nach 18 11, jedoch so, dass רָכַב durch רָכוּב ersetzt ist. 4 LXX (vgl. Hbr. 1 7) übersetzen: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα, καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον*, indem sie מלאכיו und משרתיו als näheres, רוחות und אש להט als entfernteres Object betrachten. Wie dies zu verstehn ist zeigt Targ.: *qui facit nuncios suos veloces sicut ventum, ministros suos fortes sicut ignem flammantem.* Einfacher und natürlicher aber ist es, mit den Rabbinen מלאכיו und משרתיו als vorangestellte prädikative Accusative zu betrachten. Wie die Wolken v. 3 der Wagen Gottes sind, so Winde und Feuer seine Boten und

5 Er hat die Erde auf ihren Fundamenten gegründet,
Dass sie nicht wanke ewig und immerdar.
6 Die Fluth — wie ein Gewand hattest du sie †darüber* gedeckt,
Auf den Bergen standen die Wasser;
7 Vor deinem Dräun entflohn sie,
Durch deine Donnerstimme wurden sie verscheucht
8 (Berge stiegen empor, es senkten sich Thäler)
An die Stelle, die du ihnen gegründet hattest.
9 Du hast eine Grenze gesetzt, die dürfen sie nicht überschreiten,
Sie dürfen die Erde nicht wieder bedecken.
10 Der da Quellen in den Thälern entsendet,
Zwischen den Bergen fliessen sie dahin;
11 Sie tränken alles Gethier des Feldes,
Die wilden Esel löschen ihren Durst.
12 Über ihnen sitzen die Vögel des Himmels,
Lassen aus den Zweigen heraus die Stimme erschallen.

Diener, die seinen Befehl willig vollziehn und gehn, wohin er sie sendet, vgl. 148 8. Unter dem lodernden Feuer ist der Blitz zu verstehn. Die Verbindung mit den Winden und dem Wolkengefährt führt darauf, dass die Vorstellung eines Gewitters zu Grunde liegt. Das Gewitter dient aber nicht, wie Hupf. meint, dem Strafgericht, was dem ganzen Plan des Psalms fern liegt; vielmehr ist es grade die Erscheinungsform Gottes, in der er den Seinen zu Hülfe kommt, vgl. Ps. 18. Der Sänger preist Israels Gott, der über Wind und Blitze gebietet und sie im Dienste der Seinen verwendet. — Der Plural מְשָׁרְתָיו bei dem Singular אֵשׁ hat eine Analogie an Prv. 16 14. אֵשׁ, sonst Fem., ist auch Job. 20 26. Jer. 48 45. Masc.; Olsh. vermuthet וְלַהַט אֵשׁ. **5—9** Die Erschaffung der Erde und Scheidung von Land und Wasser nach Gen. 1 9. 10 und Job. 38 8—11. **5** מכוניה ist dasselbe wie אֲדָנֶיהָ Job. 38 6. Hier. *super basem suam.* Die Erde wird verglichen mit einem auf festen Fundamenten errichteten Gebäude. **6** Gemeint ist das die ganze Oberfläche der Erde bedeckende Urwasser Gen. 1 2. — Da ארץ Femin. ist, so kann das Masculinsuffix in כסיתו nicht auf die Erde gehn (Hier.: *abysso quasi vestimento operuisti eam* scl. *terram*), sondern nur auf תְּהוֹם (Masc. wie 42 8. Job. 28 14); so Aq. Theod. *ἄβυσσον ὡσεὶ ἔνδυμα περιέβαλες αὐτήν.* תְּהוֹם ist absolut vorangestelltes Object, das im Suffix von כסיתו wieder aufgenommen wird; hinter כסיתו ist עָלֶיהָ (die drei ersten Buchstaben des folgenden Worts, ursprünglich defectiv geschrieben) ausgefallen, vgl. Ez. 31 15 כִּסֵּיתִי עָלָיו אֶת־תְּהוֹם. Das Suffix in עָלֶיהָ geht natürlich auf die Erde. LXX (*ἄβυσσος ὡς ἱμάτιον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ*) sprachen aus כְּסוּתוֹ, d. i. die Hülle des Tehom, mit welchem er die Erde einhüllte, glich einem Kleide. **7** Die Donnerstimme ist das Schöpfungswort Gen. 1 9. **8** Da das Wasser die Berge bereits bedeckte, so kann מַיִם in v. 6 nicht, wie das Targ. meint, Subject sein, und der Dichter nicht sagen wollen, dass die aufgeregten Gewässer bis zu den Gipfeln der Berge emporgestiegen wären; 8a ist vielmehr Entfaltung der Worte תִּהְיֶה הַרְבָּעָה וַיִּחִירֵבָן Gen. 1 9. Vgl. Ovid Metam. I 344 *Flumina subsidunt, montes exire videntur.*
Der Satz ist als Parenthese zu fassen, und 8b greift auf 7 zurück. — Die den Wassern bestimmte Stätte ist der מקום אחד Gen. 1 9. — זֶה ist Relativ Ges. 138 3; davor der Status constructus nach Ges. 130 3. — »Gegründet« d. i. bestimmt Hab. 1 12. **9** Nach Job. 38 10. 11; vgl. auch Gen. 9 11. **10** Die Quellen und Bäche in den Thälern wie Dtn. 8 7. **11** חַיְתוֹ wie 50 10. — Auch für den Wildesel, das scheuste Steppenthier (Job. 39 5), hat Gott gesorgt, indem er am stillen und ungestörten Ort die Quellen sprudeln liess. **12** עֲלֵיהֶם geht nicht auf die Quellen v. 10, sondern auf die unmittelbar vorher genannten wilden Esel,

13 Er tränkt die Berge von seinem Söller her;
An der Frucht deiner Werke sättigt sich die Erde.
14 Er lässt Gras sprossen für das Vieh
Und Saat zum Nutzen der Menschen,
Um Brot aus der Erde hervorzubringen,
15 Und Wein, der des Menschen Herz erfreue,
Das Aussehn glänzen zu machen durch Öl,
Und Brot, das des Menschen Muth kräftige.
16 Es werden satt die Bäume Jahves,
Die Libanons-Cedern, die er gepflanzt,
17 Woselbst die Vögel nisten,
Der Storch, dessen Haus die Cypressen sind.
18 Berge, die hohen, für die Steinböcke,
Felsen eine Zuflucht für die Klippdächse.
19 Er hat den Mond für die Zeitfristen gemacht,
Der Sonne †weist er ihren Untergang an*.
20 Du setzest Dunkel, da wird es Nacht;
In ihr regt sich alles Gethier des Waldes;
21 Die jungen Löwen brüllen nach Raub,
Sie fordern von Gott ihre Nahrung.
22 Die Sonne geht auf, sie ziehn sich zurück
Und lagern sich in ihrer Behausung.

---

vgl. LXX Hier. *super ea*, scl. *animalia* Die zwitschernden Vögel über dem sonst so scheuen, hier aber sorglos trinkenden Wild ist ein Bild von solch reizender Naturwahrheit, dass man es durch Umstellungen (Cheyne) nicht verderben sollte. **13** Die Berge werden getränkt, weil sie für Menschen und Thiere Nahrung hervorbringen sollen, vgl. 72 3. Der Söller sind die Wolken, s. v. 3. — 13 b »Die Frucht deiner Werke«, ein Genetiv der Apposition, scheint Regen und Thau zu meinen; vgl. den Parallelismus. Vielleicht ist מעשׂיך Singular. **14** עֲבֹדָה der Dienst, d. i. der Gebrauch. — להוציא giebt den Zweck von מצמיח an; ebenso v. **15** להצהיל. Wein, Öl und Getreide sind die hauptsächlichsten Producte Palästinas Dtn. 12 7. Daher wird das Öl nicht bloss zum Zweck der Vergleichung genannt sein (»mehr als Öl«). Es dient zum Salben. Vgl. Plinius Hist. Nat. LXIV 22 *Duo sunt liquores corporibus humanis gratissimi, intus vini, foris olei.* Auch Ps. 23 5 ist Speise, Öl und Wein zusammengestellt. פָּנִים braucht nicht ausschliesslich das Gesicht zu bezeichnen. צהל hier = צהר, wovon יִצְהָר, das glänzende Öl, mit Übergang des ־ in ל wie in מַזָּרוֹת und מַזָּלוֹת; vgl. Targ. לאנהרא *ad illustrandam faciem.* **16** Die Bäume Jahves, d. i. die Waldbäume (LXX erklärend *τὰ ξύλα τοῦ πεδίου*), welche, wie das Parallelglied erläutert, von Jahve selbst gepflanzt sind, im Gegensatz zu den von den Menschen gepflanzten Fruchtbäumen. Für den Ausdruck vgl. 36 7. — 16 b Vgl. Num. 24 6. **17** Der Storch nistet nach Bochart auch auf hohen Bäumen. **18** Der Klippdachs (Prv. 30 26) ist ein in seiner Lebensweise dem Murmelthier ähnliches Thier; s. die Abbildung bei Riehm, Hb. s. v. Kaninchen. **19** Die verschiedenen Phasen des Mondes dienen zur Bestimmung grösserer und kleinerer Zeitfristen sowie der Feste Gen. 1 14. — Bei der Sonne ist nur der Untergang erwähnt, weil der Dichter zu dem folgenden Nachtgemälde überleiten will. Mit Aq. Sym. (*ἐγνώρισε*) wird nach Job. 38 12 יִדַּע zu lesen sein. Auffallend ist das Masculinsuffix in מבואו gegenüber תזרח v. 22; doch vgl. 19 5—7. **20** Ein Bedingungssatz mit Jussiv im Vorder- und Nachsatz Ges. 109 2 b. 159 2 b. **21 b** ולבקש ist

23 Aus geht der Mensch an sein Werk,
Und an seine Arbeit bis zum Abend.
24 Wie zahlreich sind deine Werke, o Jahve;
Du hast sie alle in Weisheit geschaffen,
Die Erde ist deiner Geschöpfe voll!
25 Da ist das Meer, gross und weit und breit;
Darin ein Gewimmel ohne Zahl,
Grosse und kleine Thiere.
26 Daselbst ziehn Schiffe einher,
Der Leviathan, den du geschaffen mit ihm zu spielen.
27 Sie alle warten auf dich,
Dass du ihnen Speise gewährst zur rechten Zeit;
28 Du giebst sie ihnen, sie lesen auf;
Du öffnest deine Hand, sie sättigen sich des Guten.
29 Du verbirgst dein Antlitz, sie gerathen in Schrecken,
Du ziehst ihren Odem ein, sie vergehn
Und kehren zu ihrem Staube zurück.
30 Du sendest deinen Odem aus, sie werden geschaffen,
Und du erneust der Erde Angesicht.
31 O möge Jahves Herrlichkeit für ewig währen,
Möge er sich seiner Werke freun,

---

ein den begleitenden Umstand ausdrückender Infinitiv wie 103 20. **22** יאספון ist nicht *συναχθήσονται* (LXX), sondern *ὑποχωρήσουσι recedent* (Sym. Hier.) II Sam. 17 13. **24** Ein bewundernder Ausruf über Gottes weise Schöpferthätigkeit. Statt des Plurals קנינך ist der Singular קִנְיָנֶךָ fast besser bezeugt; den letzteren haben alle alten Versionen, Raschi und viele Ausgaben und Hss.; Aq. Sym. Theod. übersetzen *τῆς κτήσεώς σου*, Hier. *possessione tua*; dagegen LXX *τῆς κτίσεώς σου*. Dass die Wurzel קנה nicht allein »besitzen«, sondern auch »schaffen« bedeutet, zeigt Dtn. 32 6. Die Bedeutung »Schöpfung« oder »Geschöpfe« passt besser zu den Parallelgliedern. Zudem will ja der Psalm augenscheinlich die bunte Mannigfaltigkeit der Geschöpfe schildern; dagegen steht der Gedanke, dass sie Gottes »Besitz« sind, erst in zweiter Linie. **25** Nach dem bewundernden Ausruf v. 24 erinnert sich der Dichter, dass er bisher nur von der Herrlichkeit der göttlichen Schöpfung auf der Erde gesprochen hat; er muss die Wunder des Meeres noch nachholen; doch kehrt er bald wieder zu der Gesamtheit der Geschöpfe zurück. v. 25. 26 basiren auf Gen. 1 20. 21. v. 27. 28 spielen auf Gen. 1 29. 30 an; auch im Psalm sind v. 27. 28 wohl alle Thiere gemeint. — Über זֶה הַיָּם, das nicht mit LXX Hier. *hoc mare* übersetzt werden darf, vgl. Ges. 136 Anm. 3 Fussnote 2. — רְחַב יָדַיִם »ist der oder das, dessen beide Hände (d. i. Seiten) weit sind, also was sich weit nach rechts und links erstreckt« Olsh. — ואין מספר ein Umstandssatz durch ו angereiht Ges. 152 h Anm. **26** Der Leviathan, Job. 40 25 ff. das Krokodil, ist hier allgemeine Bezeichnung der grossen Seeungeheuer. Was der Mensch nicht wagen darf, nämlich mit dem Leviathan zu spielen Job. 40 29, das darf Gott thun; vor ihm sind auch die wildesten und gefährlichsten Thiere zahm. Unrichtig beziehn Aq. Sym. Hier. (*ut inluderet ei*) בּוֹ auf הַיָּם v. 25 und machen den Leviathan zum Subject von לשחק. **28—30** Bedingungssätze nach Ges. 159 2. **29** b und c wie Job. 34 15. — תֹּסֵף von אָסַף für תֹּאסֵף. **30** Angesichts des so herrlich geschilderten reichen Lebens in der Schöpfung will der Dichter nicht mit dem Tode schliessen; an Stelle der vom irdischen Schauplatz abtretenden Generation tritt immer wieder eine neue, so dass nicht der Tod

32 Der auf die Erde herabblickt, dass sie zittert,
Der die Berge anrührt, dass sie rauchen.
33 Ich will Jahve singen, so lange ich lebe,
Ich will meinem Gott spielen, so lange ich bin.
34 Möge ihm mein Dichten wohlgefallen;
Ich freue mich Jahves!
35 Möchte den Sündern auf der Erde ein Ende gemacht werden,
Und möchten die Gottlosen nicht mehr sein!
Preise Jahve, meine Seele. Halleluja.

105

Aus Israels Geschichte.

1 Danket Jahve, ruft seinen Namen an,
Verkündet seine Thaten unter den Völkern.

---

sondern das Leben in Gottes Schöpfung den Sieg behält. **31—35** Möge die Freude Gottes, die bei der Schöpfung in dem »siehe es war sehr gut« ihren Ausdruck fand, eine ewig dauernde sein! Aber der Ton des Sängers senkt sich plötzlich (v. 32) und wird ein tiefer und ernster. Warum erzittert die Erde vor dem Anblick des gütigen Gottes? warum rauchen vor Angst die Berge, die Er doch auch aus seinem Söller tränkte? Die Antwort giebt v. 35. Eine Disharmonie giebt es in dieser schönen Welt: die Sünde; möchte auch sie gehoben werden, indem Gott den unverbesserlichen Sündern (vgl die Steigerungsform חַטָּאִים, nicht חַטָּאִים) ein Ende macht. Der Sänger aber bittet um huldvolle Aufnahme seines Liedes; er darf sich seines Gottes freun, denn nicht ihm, sondern den Sündern gilt jenes Dräun. Dass v. 32 vom Zorn Gottes über die Sünder die Rede ist, hat Bar Hebraeus richtig erkannt. **35** יִתַּמּוּ wie 102 28. — LXX (ὥστε μὴ ὑπάρχειν αὐτούς) lasen עַד. — הַלְלוּיָהּ haben LXX Syr. hier nicht, dafür am Anfang des folgenden Psalms.

105

Der Psalm fordert die Gemeinde auf, Jahves Thaten zu besingen und seiner Wunder zu gedenken, der seines mit den Vätern geschlossenen Bundes immer eingedenk gewesen ist. Dies weist der Dichter an den Führungen der Erzväter nach, indem er einen Überblick über die an Gnadenbeweisen so reiche Geschichte Israels von Abraham an bis zur Einnahme Kanaans giebt, wobei er mit besonderer Anteilnahme bei der Geschichte Josephs und des Auszuges verweilt. Mit einem paränetischen Schluss bricht der Hymnus ab. — Inhalt und Anlage berühren sich vielfach mit 78 und 106; aber der Ton ist ein anderer. Während 78 und 106 mehr den Charakter einer Busspredigt tragen, giebt im vorliegenden Psalm das Gefühl freudiger Dankbarkeit den Grundton an.

v. 1—15 finden sich wieder I Chr. 16 8—22 in einem David in den Mund gelegten Liede, dessen Fortsetzung (I Chr. 16 23—36) Ps. 96 und 106 1. 47. 48 bilden. Dass der in sich abgerundete Psalm 105 gegenüber dem mosaikartig zusammengesetzten Liede des Chronikers das ursprüngliche ist, kann keinem Zweifel unterliegen, und ist nach dem völlig alleinstehenden Widerspruch Hitzigs heute allgemein anerkannt. Danach wäre der Psalm vor c. 300 a. Chr. entstanden. Jedoch hat Reuss die Behauptung aufgestellt, dass das Lied I Chr. 16 8—36 ein sehr später Einschub sei, und auch Andere (Schulz) halten es für wahrscheinlich, dass v. 37 der Chronik sich ursprünglich unmittelbar an v. 7 angeschlossen habe. Nachexilisch ist der Psalm zweifelsohne, wie seine nahe Ver-

2 Singet ihm, spielet ihm,
Redet von allen seinen Wundern.
3 Rühmt euch seines heiligen Namens;
Es freue sich das Herz derer, die Jahve suchen.
4 Fraget nach Jahve und seiner Macht,
Suchet beständig sein Antlitz.
5 Gedenkt seiner Wunder, die er gethan,
Seiner Zeichen und seiner Richtersprüche:
6 Ihr Same Abrahams, †seine Knechte*,
Jakobs Söhne, seine Erwählten.
7 Er, Jahve, ist unser Gott,
Über die ganze Erde ergehn seine Gerichte.

---

wandtschaft mit anderen nachexilischen beweist. Dem Dichter lag, trotz einiger Abweichungen in der Aufzählung der ägyptischen Plagen, der Pentateuch in der jetzigen Gestalt vor.

1—6 Den Eingang bildet ein Aufruf zum Preise Gottes, der seit Alters Wunderbares für sein Volk gethan hat. **1** Eine wörtliche Entlehnung aus Jes. 12 4. — קראו בשמו bedeutet eigentlich: »ruft unter Nennung seines Namens«, d. h. verkündet (Sym. *κηρύσσετε*), dass Jahve unser Gott ist. — Die Thaten Gottes sind, ebenso wie die Wunder v. 2, die Machterweisungen, deren sich Israel seit alter Zeit zu erfreuen gehabt hat und die im Psalm besungen werden. Dass diese unter den Völkern verkündet werden sollen ist wohl nicht daraus zu erklären, dass die einzelnen Israeliten zerstreut unter den Völkern leben, sondern daraus, dass die Gemeinde inmitten der heidnischen Völkerwelt lebt. **3. 4** Jahve suchen und nach ihm fragen ist das Characteristicum des rechten Israeliten. Daher wird die Gemeinde v. 3 מבקשי יהוה genannt. In v. 4 fordert der Sänger sie auf, nun auch durch ihr Verhalten und Thun diesem Ehrentitel zu entsprechen. Die Gemeindeglieder sollen nach Jahve und seiner Macht fragen oder forschen dadurch, dass sie sich andächtig in ihre Geschichte versenken, in welcher diese Macht deutlich zu Tage tritt. Statt וְעֻזּוֹ lasen LXX (*καὶ κραταιώθητε*) Syr. unpassend וְעֹזּוֹ, und Targ. beschränkt das Wort unrichtig auf das Gesetz; richtig Hier. *et virtutem eius*. — Das Antlitz Jahves, nämlich sein gnadenreiches, ist soviel wie seine Offenbarung, und zwar gemäss dem Parallelismus und Zusammenhange die in der Geschichte Israels zu Tage tretende. **5** מופתיו weist bereits auf die v. 27 erwähnten *τέρατα* in Ägypten hin. Demgemäss sind auch die משפטי פיו nicht die im Gesetze promulgirten sittlichen und cultischen Anforderungen Gottes an sein Volk, sondern die richterlichen Urteile und damit verbundenen Strafvollzüge an den Ägyptern Ex. 6 6. 12 12. **6** Der ganze Vers ist Vocativ (das Subject) zu den v. 1—5 Angeredeten. — עַבְדּוֹ ist Apposition zu *Abraham*, wofür die Chronik *Israel* hat. LXX Syr. *δοῦλοι αὐτοῦ* betrachten es hier und in der Chronik als Apposition zu זֶרַע und sprachen עֲבָדָיו aus, was wegen des Parallelismus vorzuziehn ist, vgl. auch v. 43. Die massoretische Vocalisation wurde durch v. 42 veranlasst. **7—12** Das Thema des Psalms. Jahve ist Israels mächtiger Gott, der seinen mit den Vätern geschlossenen Bund allezeit aufrecht erhalten hat. **7** In der ersten Hälfte wird hervorgehoben, dass Jahve Israels besonderer Schutzgott ist; in 7b wird dieser Gedanke dahin vervollständigt, dass seine Herrschaft sich zugleich über die ganze Erde erstreckt. Aber das Verhältniss Jahves zu Israel ist ein anderes als das zu der ganzen Erde; denn während Israel sich der Treue und Gnade zu erfreuen hat, ergehn über die Erde die Gerichte Jahves, welche seinem Volk zu gute kommen. Die Wahrheit des in v. 7 ausgesprochenen Satzes wird durch die folgende Übersicht über die Geschichte Israels bewiesen. משפטיו hat also die

8 Er gedenkt seines Bundes in Ewigkeit,
Des Ausspruchs, den er geboten, auf tausend Geschlechter;
9 Den er mit Abraham geschlossen,
Und seines Schwurs an Isaak;
10 Den er für Jakob als Gesetz bestätigte,
Für Israel als ewigen Bund,
11 Indem er sprach: Dir will ich das Land Kanaan geben
Als euer zugemessenes Erbteil,
12 Als sie nur gering an Zahl waren,
So wenige, und Gäste darinnen.
13 So zogen sie von Volk zu Volk,
Von einem Königreich zu einer andern Nation.
14 Er erlaubte keinem Menschen, sie zu bedrücken,
Und strafte um ihretwillen Könige.

---

selbe Bedeutung wie in v. 5. **8** Statt זָכַר hat die Chronik זִכְרוּ; aber die Aufforderung an die Gemeinde schloss mit v. 6 ab. Vom Dichter war wohl זָכוֹר als Infin. hist. (Ges. 113 ff.) beabsichtigt (vgl. Jes. 3719 mit II Reg. 1918) woraus sich die doppelte Lesart erklärt. — דָּבָר das Verheissungswort an die Patriarchen, Synonym von בריתו, ist als Befehl betrachtet, der unweigerlich vollzogen werden muss, vgl. 1119. — לאלף דור, der Ausdruck aus Dtn. 79 entspricht auch nach den Accenten לעולם im ersten Gliede und ist abhängig von זָכַר nicht von צִוָּה. **9** אֲשֶׁר bezieht sich grammatisch auf דָּבָר (Hag. 25), dem Sinne nach aber natürlich auch auf בריתו. — 9b ושבועתו ist noch abhängig von זָכַר. Der Schwur ist der Gen. 263 erwähnte. **10** Das Suffix in ויעמידה geht auf שבועתו v. 9. Das Verb übersetzt Hier. gut *et firmavit illud* (*iuramentum*); es ist wie Dan. 1114 gebraucht für sonstiges הֵקִים. Der dem Isaak erteilte Schwur wurde auch Jakob bestätigt Gen. 2813ff. 3529ff. — לְחֹק eigentlich: »so dass es eine unwandelbare Satzung sein sollte«. **11** Die Worte der Verheissung werden ausdrücklich angeführt. Zu חבל נחלתכם vgl. 7855. Da dem Verse die Gliederung und der Parallelismus membrorum fehlt, während der Versbau im Psalm sonst sehr sorgfältig ist, scheint er eine Glosse zu sein. **12** Der Vers enthält die Zeitbestimmung zum Vorhergehenden, die aber zugleich dazu dient, das Wunderbare der Verheissung hervorzuheben. Es war ein Zeichen der göttlichen Gnade und Macht, dass Jahve den Erzvätern mit ihren wenigen Leuten das reiche Land Kanaan, in dem sie als geduldete Fremdlinge weilten, als eignen Besitz verhiess und gewährleistete. — I Chr. 1619 und Syr. Targ. sowie hebr. Hss. im Psalm lesen בְּהֵיוֹתָכֶם, wobei die Israeliten mit den Patriarchen zu einer ideellen Einheit zusammengefasst sind. Doch ist die Anrede wahrscheinlich nur durch das letzte Wort des unechten v. 11 hervorgerufen. — מתי מספר, eigentlich »Leute von Zahl«, sind wenige Leute; vgl. Horaz: *nos numerus sumus*. Der Ausdruck findet sich Gen. 3430 im Munde Jakobs. Das sogenannte *Kaph veritatis* in כמעט dient eigentlich einer wirklichen Vergleichung; vgl. das Deutsche »wie ein Nichts«. Im Sprachgebrauch dient es allerdings mehrfach dazu, den Vergleich nur mit einer gewissen Emphase einzuführen, vgl. Ges. 1186 Anm. — גֵּרִים sind die duldungsweise zugelassenen Fremdlinge. Abraham nennt sich Gen. 234 selbst einen גֵּר inmitten der kananitischen Bevölkerung. **13**ff. Der Dichter schildert nun, wie diese schutzlosen Fremdlinge sich überall des Schutzes durch ihren Gott zu erfreuen hatten. Bei den verschiedenen Völkern und Nationen, zu denen die Patriarchen auf ihren Nomadenzügen kamen, denkt der Dichter an die verschiedenen Volksstämme Kanaans einerseits und an das ägyptische Reich andrerseits. **14** Für אָדָם hat die Chronik das gewöhnlichere לְאִישׁ »irgendjemandem«. Der Dichter denkt an die Bewahrung der Patriarchenfrauen Sara und Rebecca vor dem

15 »Tastet meine Gesalbten nicht an
»Und thut meinen Propheten kein Leid«.
16 Als er den Hunger rief in das Land,
Zerbrach alle Stütze des Brotes,
17 Da sandte er ihnen einen Mann voraus,
Als Knecht wurde Joseph verkauft;
18 Man zwang seine Füsse in den Block,
In Eisen wurde er geworfen,
19 Bis dahin, wo sein Wort eintraf,
Der Ausspruch Jahves ihn bewährte.
20 Der König sandte und liess ihn los,
Der Völkergebieter, und befreite ihn.
21 Er machte ihn zum Herrn über sein Haus
Und zum Gebieter über allen seinen Besitz,
22 Seine Fürsten zu fesseln nach seinem Belieben
Und seine Ältesten zu witzigen.
23 Dann kam Israel nach Ägypten,
Und Jakob war Gast im Lande Ham.
24 Und er machte sein Volk gar sehr fruchtbar
Und grösser als seine Bedränger.
25 Er wandelte ihr Herz, sein Volk zu hassen,
An seinen Knechten Arglist zu üben.

Pharao und Abimelech, vgl. Gen. 12 7. 20 3. 7. 18. 26 11. **15** Worte Jahves an jene Könige. אל תגעו spielt an auf Gen. 26 11. — Die Patriarchen werden Gesalbte genannt, weil der Dichter ihnen als Stammesfürsten gleichen Rang mit gesalbten Königen zuschreibt; vgl. Gen. 23 6. — Propheten heissen sie schwerlich deswegen, weil sie, wie der sterbende Isaak und Jakob (Gen. 27 27. 49) einen Blick in die Zukunft thaten, sondern als Empfänger der v. 11 genannten göttlichen Offenbarungen. Direct aber hat der Dichter den Ausdruck aus Gen. 20 7 entlehnt, wo Abraham im Munde Gottes נָבִיא heisst. **16** ff. Die gnädige Leitung der Geschicke Israels wird weiter an der Geschichte Jakobs und Josephs nachgewiesen. — v. 16, welcher nicht von einer Wohlthat berichtet, ist nur syntaktisch nach den Regeln der hebräischen Stilistik, welche die Coordination statt der Subordination liebt, dem 17. beigeordnet; logisch findet ein Verhältniss der Unterordnung statt. — Die Hungersnoth ist die von Joseph geweissagte, welche auch Kanaan traf Gen. 41 54 ff. — Jahve ruft den Hunger II Reg. 8 1 oder sendet ihn Am. 8 11. — מַטֵּה לֶחֶם ist ein Genet. der Apposition; das Brot heisst Stab oder Stütze (LXX στήριγμα, Vulg. *fulcimentum*), weil es dazu dient, das Leben zu stützen 104 15. Jes. 3 1. **17** Dass Joseph durch seine Brüder verkauft wurde, war eine Veranstaltung Gottes zum Besten der Seinen, vgl. Gen. 45 5. **18** Alle Versionen bezeugen das Kethib. — ברזל ist ein Accus. der Richtung; so Sym. Hier.; Olsh. vermuthet בַּבַּרְזֶל, vgl. 66 12. — נפשו kann hier nur Umschreibung des Subjects »er« sein, vgl. 57 5. **19** »Sein Wort«, nämlich Josephs Traumdeutung, s. Gen. 41 12. 13. — »Der Ausspruch Jahves« ist die von Joseph gegebene Deutung, sofern diese von Jahve stammte. — צרפתו, sonst »läutern«, hier: »als lauter erweisen«; Hier. *probavit eum* vgl. 18 31, von wo der Ausdruck entlehnt zu sein scheint. **22** בנפשו entspricht dem עַל פִּיהָ Gen. 41 40; richtig Hier. *secundum voluntatem suam*. Vielleicht ist jedoch mit LXX Aq. (*κατὰ ψυχὴν αὐτοῦ*) Syr. בְּנַפְשׁוֹ zu lesen; Targ. וליך בנפשיה bietet beide Lesarten. — יִסַּר ist ironisch gemeint. Das Imperf. setzt den Infin. fort. **24** וַיְּפֶר Imperf. Hif. von פָּרָה

26 Er sandte Moses, seinen Knecht,
Aaron, den er erwählt hatte;
27 †Er vollführte* unter ihnen seine Wunderthaten
Und Zeichen im Lande Ham.
28 Er sandte Finsterniss und machte es finster,
Aber sie †achteten* nicht auf seine Worte.
29 Er verwandelte ihre Gewässer in Blut
Und liess ihre Fische sterben.
30 Ihr Land wimmelte von Fröschen
†Die stiegen*, in die Kammern ihrer Könige.
31 Er sprach, da kam das Ungeziefer,
Mücken über ihr ganzes Gebiet.
32 Er gab ihnen Hagel als Regen,
Flammendes Feuer in ihrem Land,
33 Und schlug ihren Weinstock und Feigenbaum,
Und zerbrach die Bäume ihres Gebiets.
34 Er sprach, da kam die Heuschrecke
Und die Grillenschaar ohne Zahl,

---

wie וַיְנַגֵּל. Subject ist Jahve v. 19. — וירבהו bezeichnet den starken Zuwachs des Volkes. der Sänger spielt an auf Ex. 1 7. 9. 20. **25—38** Rückblick auf die ägyptischen Plagen und den Auszug nach Ex. 1—12. **25** הפך fasst das Targ. (אתחזיך) intransitiv auf: »ihr Herz wandelte sich«, weil der Übersetzer sich scheute, Gott zum Urheber der feindseligen Gesinnung der Ägypter gegen die Israeliten zu machen. Richtig fassen LXX (*καὶ μετέστρεψεν τὴν καρδίαν αὐτῶν*) Hier. Syr. das Verbum transitiv, vgl. zu 51 6. **27** Nach der Texteslesart שָׂמוּ (so Targ.) sind Moses und Aaron Subject. Aber in der dem Dichter vorschwebenden Grundstelle Ex. 10 2, vgl. Ps. 78 43 ist es Gott selbst, der die Wunder thut (שָׂמְתִּי בָם), und LXX Aq. Sym. Hier. Syr. lasen auch im Psalm den Singular שָׂם, wobei Jahve Subject ist. Diese Lesart wird auch dadurch als die ursprüngliche erwiesen, dass von v. 24 an überall Jahve das Subject zu dem am Anfang des Verses stehenden Verbum ist. — בָּם geht zurück auf מצריו v. 24, vgl. Ex. 10 2. Ps. 78 43. — דְּבָרָיו sind die Thatsachen, wie 65 4. **28** In der Darstellung der Plagen hält der Dichter sich nicht genau an die Reihenfolge des Exodus; er beginnt mit der neunten Ex. 10 22. 23. — וַיַּחְשֵׁךְ fassen die Versionen richtig als Causativum, nicht als Intransit. Die Form mit Chireq statt der gewöhnlicheren mit Ṣere Ges. 53 Anm. 4. — Die Texteslesart ולא מרו bezieht Hier. (*et non fuerunt increduli*) auf Moses und Aaron; dies ist aber wegen 27a nicht wohl möglich. Auch ist nicht abzusehn, wogegen sie hätten widerspenstig sein sollen. Daher können nur die Ägypter Subject sein, welche die Israeliten auf Jahves Befehl willig ziehn liessen. Jedoch thaten sie dies erst nach wiederholten Plagen. LXX Sexta Syr. lassen willkürlich die Negation aus, die von Aq. Sym. Theod. Quinta, Hier. Targ. bezeugt wird. Mit Hitzig wird וְלֹא שָׂמְרוּ zu lesen sein. מ und ש sehn in der althebr. Schrift sehr ähnlich aus. »Matt und schief« (Delitzsch) ist der Satz durchaus nicht und er entspricht der Geschichte. — Das Kethib דבריו drücken LXX Aq. Hier. aus; Syr. Targ. das Qere. **29** Die erste Plage, s. Ex. 7 17—21. **30** שרץ mit dem Accusativ als Verb der Fülle; die Masculinform des Verbs nach Ges. 145 7. — Die Kammern der Könige nach Ex. 7 28. Nach eben dieser Stelle scheint am Anfang von 30b וַיִּצְלֶה ausgefallen zu sein. Im jetzigen Text ist 30b zu kurz. **31** Die vierte und dritte Plage zusammengefasst Ex. 8 17 ff. 8 12. 13. 14. **32. 33** Die siebente Plage, s. Ex. 9 23. 24. — Flammendes Feuer ist das den

35 Die frass alles Kraut in ihrem Lande,
Und frass die Frucht ihrer Flur.
36 Er schlug alle Erstgeburt in ihrem Lande,
Den Erstling einer jeden Manneskraft,
37 Und führte sie aus mit Silber und Gold,
Kein Strauchelnder war unter seinen Stämmen.
38 Ägypten freute sich über ihren Auszug,
Denn Schrecken vor ihnen hatte sie befallen.
39 Er breitete Gewölk als [Schutz-]Decke aus,
Und Feuer, bei Nacht zu leuchten.
40 †Sie forderten*, da brachte er Wachteln
Und sättigte sie mit Himmelsbrot.
41 Er that den Felsen auf, dass Wasser flossen,
In der Wüste rannen, ein Strom.
42 Denn er gedachte seines heiligen Worts
An Abraham, seinen Knecht.
43 So führte er sein Volk unter Freuden aus,
Unter Jubel seine Erwählten,
44 Und gab ihnen die Länder der Heiden;
Den Erwerb der Nationen nahmen sie in Besitz,
45 Auf dass sie seine Rechte halten sollten
Und seine Gesetze bewahren.
Halleluja.

106

Gottes Gnade und Israels Undank.

1 Halleluja.
Danket Jahve, denn er ist freundlich,
Denn seine Huld währt ewig.

Hagelschlag begleitende Gewitter. **33** In נִגְּפָן ist nach v. 36 und 78 47 nicht der Hagel sondern Jahve Subject. **34. 35** Die achte Plage Ex. 10 5—6. 12—15. Ps. 78 46. **36** Die zehnte Plage nach Ex. 11 1 ff. 12 29 ff., vgl. Ps. 78 51. **37** Beide Suffixe gehn auf das Volk. — »Silber und Gold« nach Ex. 12 35. 36. — מִשְׁבָּל wie Jes. 5 27. **38** Nach Ex. 12 31—33. **39** ff. Die Wunder während des Wüstenzuges. **39** Nach Ex. 14 19. 20. **40** Alle Verss. lasen שְׁאֵלוּ. Das ו fiel bei folgendem ו versehentlich aus. — »Himmelsbrot« nach 78 24; es ist das Manna Ex. 16 4. 13. **41** Ex. 17 6. Num. 20 11. Ps. 78 20. **42** Der Dichter kehrt abschliessend zu seinem Thema v. 8 zurück. Alle im Vorhergehenden genannten Wunderthaten waren veranlasst durch die Verheissung Gottes an Abraham. — את אברהם ist abhängig von דבר קדשו nach Ex. 2 24. דְּבָר = אֲמִירָה wie v. 8. **43** ויוצא Ges. 74 Anm. 5. **44** עָמָל = יְגִיעַ 78 46. Vgl. Dtn. 6 10. 11. **45** Der Zweck der Verleihung Kanaans, womit zugleich die Bedingung des ungestörten Genusses genannt ist, vgl. Dtn. 31 20. — הללויה fehlt bei LXX Syr.

106

Das Thema des Psalms wird v. 6 ausgesprochen; er enthält ein Bussgebet. Gottes unaussprechliche Wohlthaten an den Vätern lassen die Treulosigkeit und Wider-

2 Wer kann die Machtthaten Jahves ausreden?
All' seinen Ruhm verkünden?
3 Heil denen, die das Recht beachten,
Der Gerechtigkeit übt zu jeder Zeit.
4 Gedenke meiner, o Jahve, mit der Huld gegen dein Volk,
Suche mich heim mit deiner Hülfe,
5 Auf dass ich mich weide am Glück deiner Auserwählten,
Mich der Freude deines Volkes erfreue,
Mit deinem Erbteil mich rühme.
6 Wir haben gesündigt samt unsern Vätern,
Wir haben gefehlt, gefrevelt.
7 Unsere Väter in Ägypten begriffen deine Wunder nicht,
Gedachten nicht der Menge deiner †Gnade*,
Und empörten sich †wider den Höchsten* am Schilfmeer.

---

spenstigkeit derselben während des Wüstenzuges (v. 7—33) und in Kanaan (v. 34—43) in grellem Licht erscheinen. Mit ihnen bildet die gegenwärtige Generation eine ideelle Einheit. Möge Jahve sich auch ihrer erbarmen, wie er einst den Vätern gnädig war, trotz ihrer Sünden. — Aus v. 47 folgt, dass der Psalm gedichtet wurde, als Israel unter die Völker zerstreut war, also in der exilischen oder nachexilischen Zeit; da aber v. 47. 48 vom Chroniker I Chr. 16 35. 36 verwendet werden, so muss der Psalm früher sein als c. 330; vgl. indessen zu Ps. 105.

1 Den Eingang bildet ein seit alter Zeit (Jer. 33 11) im Gottesdienst verwendeter Liedervers, ein liturgischer introitus wie 107 1. 118 1. 136 1. I Chr. 16 34. — הללויה fehlt bei LXX Syr. 2. 3 Die Gnade Gottes und seine Grossthaten mit Worten ausreichend würdig zu preisen ist Niemand im Stande. Glücklich die, welche ihn durch ihren Wandel preisen! Zu v. 3 bildet v. 6 den Gegensatz. Die dazwischen liegenden Verse 4. 5 hält Bickell für die private Bitte eines Lesers, die derselbe am Rande seines Exemplars verzeichnete. Wenn die Verse ursprünglich sind, was zu bezweifeln kein genügender Anlass vorliegt, so ist auch hier die Gemeinde das Subject, oder genauer die gegenwärtige Generation, die sich von dem Volke, sofern es der Geschichte angehört, unterscheidet. LXX Aq. Sym. Theod. Quinta, Sexta haben *μνήσθητι ἡμῶν*, und ebenso LXX (die übrigen fehlen) bei מקדני das Pluralsuffix. Hier. Syr. Targ. haben den Singular. 4 עמך neben ברצון ist ein Genetiv des Objects. — ברצון übersetzt Hier. *in repropitiatione* (*populi tui*), also: indem du dich deinem Volk wieder gnädig zuwendest; LXX *ἐν τῇ εὐδοκίᾳ* (*τοῦ λαοῦ σου*), d. i. gemäss der Huld, welche du deinem Volke alle Zeit erwiesen hast. — מקדני wie 85. 5 Die Infinitive mit ל nennen den Erfolg der göttlichen Heimsuchung. ראה ב wie z. B. Jer. 29 32. — Die Auserwählten Gottes sind die Israeliten; ebenso sein Erbteil Dtn. 9 29. — גוי vom israel. Volk wie Zph. 2 9. Worin die Freude, die der Sänger erbittet, bestehn wird, führt v. 47 weiter aus. 6 Indem die Gemeinde ihre Sünden offen bekennt, erkennt sie damit an, dass sie die erbetene göttliche Hülfe nicht verdient hat, sondern dass diese ein Gnadengeschenk ist. Das עם אבותינו wird im weiteren Verlauf des Psalms ausgeführt. Das Sündenbekenntniss erinnert an I Reg. 8 47, von wo es entnommen zu sein scheint. 7 ff. Hier beginnt der Rückblick auf die Undankbarkeit der von Gott begnadeten Väter, welche sich zunächst beim Auszug aus Ägypten zeigte (bis v. 12). 7 Statt des Plurals חסדיך (so Syr.) lasen LXX Aq. Hier. Targ. den Singular חַסְדְּךָ, der somit besser bezeugt ist. — Den überlieferten Text in 7c bezeugen Quinta Hier. Targ. Syr. (bei letzterem ist ימא statt מיא zu lesen). Das Versglied enthält aber drei auffallende Erscheinungen. וַיַּמְרוּ wird sonst meistens mit dem Accusativ construirt

8 Er aber rettete sie um seines Namens willen,
Um seine Macht kund zu thun;
9 Er bedräute das Schilfmeer, da ward es trocken,
Und führte sie durch die Tiefen wie durch eine Trift.
10 So errettete er sie aus des Widersachers Hand
Und erlöste sie aus der Hand des Feindes.
11 Die Wasser bedeckten ihre Bedränger;
Nicht einer von ihnen blieb übrig.
12 Da glaubten sie seinen Worten,
Sangen seinen Ruhm.
13 Schnell vergassen sie seine Thaten,
Warteten nicht auf seinen Plan,
14 Denn ihr Gelüst regte sich in der Wüste,
Und sie versuchten Gott in der Einöde.
15 Und er gab ihnen, was sie begehrten,
Und sandte ihnen die Seuche.
16 Dann wurden sie eifersüchtig auf Moses im Lager,
Auf Aaron, den Heiligen Jahves.

(doch vgl. v. 43); die Wiederholung von יָם ist, da der Begriff nicht betont ist, unmotivirt; endlich befremdet der Wechsel der Präpositionen עַל und בְּ. Jo. 4 8 darf für Letzteres nicht verglichen werden, da hier zu übersetzen ist: »den Sabäern, zu einem fremden Volke hin«. Nach der Überlieferung bei Field hat Aq. בְּיָם, Sym. עַל יָם ausgelassen; jedoch ist diese Überlieferung vielleicht ungenau. LXX *ἀναβαίνοντες ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ* sprachen aus עֹלִים. In dieser Form ist diese Lesart freilich nicht zu gebrauchen, da עָלָה hier nicht mit בְּ construirt werden kann. Aber die Zusammenziehung der vier Buchstaben עלים zu einem Wort führt auf die richtige Fährte. Lies mit Venema עָלִין nach 78 17 (בַּעֲלוֹת עָלִין). Das ם des Textes statt des ursprünglichen ן beruht auf einem Gehörfehler, indem der folgende Lippenbuchstabe ב die Aussprache des ן der eines ם ähnlich machte. Ähnlich ist Jes. 35 1 ישושון vor folgendem ם zu ישושום geworden, vgl. Dillmann ad. l. — Der Inhalt von 7c geht auf Ex. 14 11 f. zurück. — Die Ausdrücke in 9b sind aus Jes. 63 13 entnommen. 12 וישמינו aus Ex. 14 13. — 12b bezieht sich auf das Lied Ex. 15. Der Vers dient dazu, um gegenüber v. 13 das wankelmüthige Verhalten der Israeliten um so mehr hervortreten zu lassen. 13—15 Die sündige Gier des Volkes nach Fleisch im Anschluss an Num. 11. 13 מהרו dient zur Umschreibung des Adverbs nach Ges. 120 2 b. — In 13b. 14 will der Dichter sagen, dass die Israeliten nicht abwarteten, dass Gott aus freien Stücken für sie sorgen werde, sondern durch ihre gierige Ungeduld sündigten; vgl. Num. 11 4. 15b רזון wie Jes. 10 16, eigentlich »das Hinschwinden«, vgl. Sym. *ἀτροφίαν*, steht hier im allgemeineren Sinne von Krankheit oder Seuche. Das Versglied bezieht sich auf Num. 11 20, wo es heisst, dass das reichliche Fleisch den Israeliten zum Ekel (לְזָרָא) werden soll. Danach übersetzen LXX Syr. (vgl. Luther) im Psalm *πλησμονήν* für רזון. Der Psalmdichter, welcher זָרָא »Ekel« seiner Vorlage durch רָזוֹן »Seuche« oder »Schwindsucht« ersetzt, scheint ebenso wie der von Ps. 78 31 einer midraschartigen Deutung von Num. 11 33—35 gefolgt zu sein, indem das hier erwähnte Hinsterben als Folge des zu reichlichen Fleischgenusses angesehn wurde. Diesen Midrasch bezeugen auch LXX zu Num. 11 20, wo sie die Worte וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא übersetzen: *καὶ ἔσται ὑμῖν εἰς χολεράν* (Cholera), was Theodoret erläutert: *ἡ γὰρ ἀδηφαγία τὴν νόσον ἐπήγαγε, καὶ πολλοῖς τὸν θάνατον ἡ θεήλατος πληγή.* — בנפשם bezeichnet wie 105 18 die Person mit Einschluss des Körpers; man könnte über-

17 Die Erde that sich auf und verschlang Dathan
Und deckte die Rotte Abirams zu,
18 Und Feuer ergriff ihre Rotte,
Die Flamme verbrannte die Frevler.
19 Sie machten ein Kalb am Horeb
Und beugten sich vor einem Gussbild,
20 Vertauschten ihren Ruhm
Mit dem Bilde eines Stieres, der Grass frisst.
21 Sie vergassen Gott, ihren Retter,
Der Grosses in Ägypten gethan,
22 Wunderbares im Lande Ham,
Furchtbares am Schilfmeer.
23 Da gedachte er sie zu vertilgen,
Wenn nicht Moses, sein Auserwählter
Ihm entgegen in die Bresche getreten wäre,
Seinen Grimm abzuwenden, dass er nicht vertilge.
24 Sie verschmähten das wonnige Land,
Glaubten seinem Worte nicht
25 Und murrten in ihren Zelten,
Hörten nicht auf die Stimme Jahves.
26 Da erhob er seine Hand wider sie,
Sie in der Wüste stürzen zu lassen
27 Und ihre Nachkommen unter die Heiden zu †zersprengen*
Und sie in die Länder zu zerstreuen.

---

setzen: »in den Leib«. **16—18** Die Empörung gegen Moses und Aaron nach Num. 16. — Der »Heilige Jahves« heisst Aaron, weil er aus dem Volke zum Priesterthum ausgesondert und Jahve angeeignet war. **17** תִּפְתַּח steht poetisch für וַתִּפְתַּח; als Object ist nach Num. 16 32 zu ergänzen אֶת־פִּיהָ. — Korah ist unter den Empörern auch Dtn. 11 6 nicht genannt. Nach R. Arama bei Qimchi wollte der Dichter seine zeitgenössischen Nachkommen des Korah schonen. **19—23** Die Versündigung durch das goldene Kalb nach Ex. 32—34 und Dtn. 9 8 (חֹרֵב). **20** Der Ruhm Israels ist sein Gott, vgl. Dtn. 4 6—8. 10 21. Nach Ochla w'Ochla 168 ist כְּבוֹדָם Tiqqun Sopherim für ursprüngliches כְּבוֹדִי (richtiger כְּבוֹדוֹ), vgl. Röm. 1 23 *τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ*. Wohl erst auf Grund dieser n.t. Stelle haben LXX im Cod. Alex. und im Sinait. von zweiter Hand, sowie auch Theodoret *τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Die angeblich ursprüngliche Lesart כְּבוֹדוֹ stammt aus Jer. 2 11. **23** ויאמר להשמידם ist aus Dtn. 9 25 entnommen. Gott hegte diesen Plan בְּלִבּוֹ und sprach ihn auch aus. — Das Bild von der Bresche, in welche der Held tritt, um den Ansturm des Feindes abzuwehren, stammt aus Ez. 22 30. **24—27** Die Weigerung des Volkes, nach Kanaan zu ziehn in Folge des Berichtes der Kundschafter nach Num. 13. 14. **24** Die Bezeichnung Kanaans als des wonnigen Landes stammt aus Jer. 3 19. Zch. 7 14. **25** Vgl. Dtn. 1 27. **26** Jahve erhebt die Hand zum Schwur; Targ. fügt hinzu בשבועה; vgl. Dtn. 32 40. — Zu להפיל vgl. Num. 14 29. 32. **27** ולהפיל fassen LXX Syr. Hier. in demselben Sinne wie in v. 26; dem widerspricht aber der Parallelismus ולזרותם 27 b. Targ. übersetzt daher ולאגלאה = *et ut deportari faceret*. Jedoch kömmt der Ausdruck לְהַפִּיל בַּגּוֹיִם sonst nirgend vor. Der Vers findet sich wörtlich wieder Ez. 20 23, nur dass hier לְהָפִיץ statt ולהפיל steht. Letzteres wird daher im Psalm als einfacher Schreibfehler anzusehn

28 Sie hingen sich an Baal Peor
Und assen Opfer der Todten
29 Und erzürnten ihn durch ihre Thaten;
Da brach die Plage unter sie ein.
30 Pinehas trat auf und vollzog Gericht,
Da wurde die Plage gehemmt.
31 Das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet,
Auf Geschlecht und Geschlecht für ewig.
32 Dann erregten sie den Grimm am Haderwasser;
Da ging es Moses schlecht um ihretwegen;
33 Denn sie waren widerspenstig gegen seinen Geist,
Und er sprach unbedacht mit seinen Lippen.
34 Sie vertilgten die Völker nicht,
Welche Jahve ihnen geboten hatte,

---

sein. **28—31** Die Versündigung durch Teilnahme am moabitischen Götzendienst nach Num. 25. **28** ויצמדו, aus Num. 25 3 entnommen, bedeutet »sich anhängen«, in religiösem Sinne, vgl. Targ. ואדבקו. Die Übersetzung der LXX *καὶ ἐτελέσθησαν* Hier. *consecrati sunt* beruht wahrscheinlich auf der Annahme, dass mit diesem Dienst Mysterien und Orgien verbunden waren. — 28b geht auf die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Moabiter Num. 25 2. Die Todten sind die heidnischen Götzen im Gegensatz zu dem lebendigen Gott Israels Jer. 10 10. Jes. 8 19. Ps. 115 5ff. **29** במעלליהם übersetzen Aq. Sym. *ἐν ταῖς κατανοήσεσιν αὐτῶν* (danach Hier. hier und v. 39 *in studiis suis*), dasselbe Wort, welches sie Ez. 14 13 für מַעַל »Treubruch« haben; sie lasen also מַמְעַלֵיהֶם. Aber ein solcher Plural kömmt nicht vor. **30** וַיְפַלֵּל übersetzen Syr. Targ. »er betete«, eine Bedeutung, die nur dem Hithpael zukömmt und zu der Thatsache Num. 27 7f. nicht passt. Richtig Hier. *diiudicavit*, vgl. I Sam. 2 25. LXX *καὶ ἐξιλάσατο* fassten den Erfolg des Gerichtsvollzuges in's Auge, vgl. Num. 25 13 וְכִפֶּר. **31** Der Eifer des Pinehas für Jahve wird belohnt durch das ihm und seiner Nachkommenschaft für immer zugesprochene Priesterthum Num. 25 12. 13. Der Ausdruck ותחשב וגו ist aus Gen. 15 6 von der Glaubensgerechtigkeit Abrahams genommen, hier aber auf eine aus dem Glauben entsprungene That bezogen. צדקה ist hier seinem Begriff nach bereits nahe verwandt mit dem nachbiblischen זכות »Verdienst«, worüber zu vergleichen Weber, Synagogale Theologie S. 267ff. **32. 33** Das Murren am Haderwasser und die dadurch herbeigeführte Bestrafung auch des Moses nach Num. 20 3ff. **32** Dass es dem Moses schlecht erging um der Israeliten willen hat der Dichter aus Dtn. 1 37. 3 26 entnommen. Num. 20 12 wird als Grund, weswegen Moses das Volk nicht nach Kanaan einführen sollte, sein Unglaube an Gottes Allmacht genannt. Gegen alle andern Zeugen sprach Syr. וַיֵּרַע aus: »er (Gott) that dem Moses Übles an«, vgl. Num. 11 11. **33** Das Subject zu המרו könnten die Israeliten sein wie in v. 32a, vgl. 78 40. Da aber bereits 32b und ebenso wieder 33b von Mosis Vergehn die Rede ist, so wird man mit Raschi und Qimchi המרו besser auf Moses und Aaron beziehn. Der Dichter bezieht sich auf Num. 20 10, wo ebenso wie in den beiden Gliedern des Psalmverses der Plural mit dem Singular wechselt. Das Suffix in רוחו geht demnach nicht auf Moses, dessen Geist die Israeliten betrübt hatten; sondern, wie Targ. (*spiritum sanctum eius*) richtig erläutert, auf Gott, vgl. Jes. 63 10. Num. 27 14. — Die unbedachten Worte Mosis sind die Num. 20 10 erwähnten. Die alten Übersetzer haben, weil sie sich scheuten eine Sünde von Moses zu berichten, וידבר unrichtig übersetzt (Hier. *et praecepit* u. ä.). **34—43** Auch nach Kanaan gekommen fuhr das Volk fort, ungehorsam gegen seinen Gott zu sein. Deswegen kam auch hier die Noth über sie; Gott aber rettete sie alle Zeit.

35 Sondern liessen sich mit den Heiden ein
Und lernten ihre Werke,
36 Und dienten ihren Götzen;
Die wurden ihnen zum Fallstrick.
37 Sie opferten ihre Söhne,
Und ihre Töchter den Teufeln
38 Und vergossen unschuldiges Blut,
Das Blut ihrer Söhne und Töchter,
Welche sie den Götzen Kanaans opferten,
So dass das Land durch Blutschuld entweiht ward.
39 Sie wurden unrein durch ihre Werke
Und hurten durch ihre Thaten.
40 Da entbrannte Jahves Zorn gegen sein Volk
Und er verabscheute sein Eigenthum,
41 Er gab sie den Völkern preis
Und ihre Widersacher herrschten über sie.
42 Ihre Feinde bedrängten sie,
Und sie wurden ihrer Hand unterworfen.
43 Viele Male rettete er sie,
Sie aber blieben trotzig bei ihrem Plan
Und wurden erniedrigt durch ihre Sünde.
44 Er sah ihre Noth an,
Wenn er ihre Klage hörte,
45 Und gedachte ihnen seines Bundes,
Liess sich's leid sein nach seiner grossen Güte,
46 Und liess sie Erbarmen finden
Bei allen, die sie gefangen führten. —
47 Hilf uns, o Jahve, unser Gott,
Und sammle uns aus den Heiden,
Deinem heiligen Namen zu danken,
Uns deines Lobpreises zu rühmen.

* * *

48 Gepriesen sei Jahve, der Gott Israels, von einem Aeon
bis zum andern, und alles Volk sage: Amen. Halleluja.

* * *

34 Der Dichter bezieht sich auf das Gebot Ex. 23 32f. 34 11—15, vgl. Jdc. 1 27. 29. 2 2. **35** Zu וייתערבו vgl. Jes. 36 8. **36** Vgl. Ex. 23 33. Jdc. 2 3. 11—15. **37** שֵׁדִים, eigentlich »Herren«, vgl. arab. *sajjid*, ist nach Dtn. 32 17 Bezeichnung der heidnischen Götzen, welche nicht wirkliche Götter sind; LXX Syr. Targ. Hier. *daemonia*. **38** Die beiden mittleren Glieder, welche eine Tautologie zu v. 37 enthalten und den Vers zu lang machen, scheinen eine erläuternde Glosse zu דָּם נָקִי zu sein. **39** Für וייטמאו lasen LXX (*καὶ ἐμιάνθη*, scl. ἡ γῆ) וַתִּטְמָא. — In 39b denkt der Dichter wieder an den Götzendienst, vgl. Ex. 34 15. 16. Lev. 17 7. 20 5. 6. **43** וימכו בעונם ist aus Lev. 26 39 יִמַּקּוּ בַּעֲוֹנָם geflossen, wie vielleicht auch im Psalm zu lesen ist. Das Qal von מכך kömmt sonst nicht vor. Da aber das Versglied überschüssig ist, so scheint es überhaupt nur eine Glosse zu sein, herrührend von einem

Fünftes Buch.

107

Der Retter aus aller Noth.

»Danket Jahve, denn er ist freundlich,
»Denn seine Huld währt ewig«,
[2]So mögen die Erlösten Jahves sprechen,
Die er aus der Drangsal erlöst hat

---

eser, der den Zusammenhang zwischen 43b und 44 vermisste. **44—46** Diese Verse beziehn ich nicht mehr ausschliesslich auf die Richterzeit, sondern preisen, was Gott während les ganzen Verlaufs der Geschichte Israels für sein Volk gethan hat; denn v. 46 sagt ler Dichter das als Thatsache aus, was Salomo I Reg. 8 50 für die Zukunft für sein Volk rfleht. **45** LXX Hier. bezeugen das Kethib הַסְדּוֹ, Syr. Targ. das Qere. Ersteres ist vorzuziehn, da es sich hier nicht um die einzelnen Gnadenerweisungen handelt, sondern um lie Quelle, aus der das göttliche Mitleiden fliesst. **47** Mit der Erwähnung aller derer, lie Israel in die Gefangenschaft geführt haben, ist der Dichter auf seine Gegenwart gekommen. Auch jetzt steht Israel unter fremder Herrschaft und lebt zerstreut unter den Völkern. Der Vers ist das Ziel, zu dem der Dichter von Anfang an hingestrebt hat. Die durch den ganzen Psalm hindurchgehende Selbstanklage einerseits und der ihr gegenüberstehende Preis der göttlichen Barmherzigkeit andrerseits haben den Zweck gehabt, die Bitte dieses Verses vorzubereiten. — Das בְּ in בתחלתך fasst Hier. (*laudantes te*) als ein ב der Concomitanz auf; nach dem Parallelismus (להודות לשם) und nach Analogie von שָׂמַח בְּ wird es vielmehr den Gegenstand des Rühmens einführen. Israel wird sich rühmen, dass es seinen Gott preisen kann. **48** Die doxologische Unterschrift des Sammlers zum vierten Buch wie am Schluss von Ps. 41. 72. 89. — הללו יה fehlt bei LXX Syr.; Hier. hat *amen amen alleluia.*

107

Ein Danklied der Erlösten Jahves. Das was 106 47 erbeten wurde, hat Jahve gewährt; Israel ist aus allen Weltgegenden gesammelt 107 3. Die Erlösung, für welche der Sänger zum Dank auffordert, ist jedoch nicht ausschliesslich die eine aus dem Exil, wogegen besonders die Verse 23—32 sprechen, sondern in allen Lebensnöthen hat Jahve den Seinen geholfen. An vier Beispielen wird diese Errettung veranschaulicht: an der in der Wüste verirrten Karawane v. 4—9, an den Gefangenen v. 10—16, den Kranken v. 17—22, den Seefahrern v. 23—32. Diese vier Bilder sind gleichmässig so ausgeführt, dass zunächst die Noth geschildert wird; daran schliesst sich die Bitte um Errettung und die Gewährung derselben, und endlich folgt die Aufforderung zum Dank. v. 33—42 sind wieder allgemeiner gehalten; sie zeigen, was Israel in der messianischen Zukunft zu erwarten hat. Der Psalm enthält viele Reminiscenzen aus Deuterojesaias und aus Hiob. Es unterliegt keinem Zweifel, dass er nachexilisch ist. Cheyne setzt ihn in die spätere Zeit der persischen Periode. — LXX Syr. haben zu Anfang des Psalms הללו יה.

1—3 Der Eingang richtet sich mit der Aufforderung, Gott zu danken, an die »Erlösten Jahves«. Dieser Ausdruck ist aus Jes. 62 12 entnommen, wo er die aus dem babylonischen Exil zurückkehrenden Exulanten bezeichnet. Im Psalm ist er im weiteren

3 Und aus den Ländern gesammelt,
Vom Aufgang und vom Untergang,
Vom Norden und vom Meer.
4 Sie irrten in der Wüste, auf ungebahntem Wege,
Die wohnliche Stadt fanden sie nicht,
5 Hungernd und durstend,
Ihre Seele verschmachtet in ihnen.
6 Da schrien sie zu Jahve in ihrer Noth,
Er rettete sie aus ihren Ängsten,
7 Und führte sie auf gradem Wege,
Zur wohnlichen Stadt zu wandern.
8 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
Und für seine Wunder an den Menschenkindern;
9 Denn er sättigte die lechzende Seele
Und stillte die hungrige Seele mit Labung.

Sinne gebraucht und bezeichnet hier die aus Gefahren aller Art, wie sie im weiteren Verlauf geschildert werden, Befreiten. **2** Das was die Erlösten sagen sollen ist die v. vorgesprochene Dankesformel. — צָרִי fassen die Alten als Concretum (*hostis*). Aber der Gebrauch des Wortes im Kehrverse v. 6. 13 cet. spricht dafür, es mit Aben Esra und Qimchi als Abstractum zu nehmen wie 10644. Zu מִיַּד vgl. 2221. **3** Unter dem Meer versteht das Targ., um vier Weltgegenden zu gewinnen, das Süd-Meer, vgl. 728, d. i. das arabische Meerbusen oder der indische Ocean. Aber einfaches יָם bezeichnet als Weltgegend sonst immer den Westen. מִצָּפוֹן וּמִיָּם ist eine Reminiscenz aus Jes. 4912. Wegen dieser doppelten Bezeugung ist die Conjectur וּמִיָּמִין »und vom Süden« abzuweisen. Auch findet sie in den Versionen keine Bestätigung. **4—9** Das erste Beispiel dafür, wie Gott aus der Noth errettet. Die Schilderung bezieht sich nicht auf die in der Noth des Exils schmachtenden Israeliten (vgl. Targ.), sondern führt eine Scene vor, die sich in der Wüste immer wieder wiederholt: die verirrte und verschmachtende Karawane. Dem Dichter scheint bei seiner Schilderung Job. 618—20 vorgeschwebt zu haben. **4** An der Verbindung בִּישִׁימוֹן דָּרֶךְ hat man mehrfach Anstoss genommen. Olsh. u. A. wollen nach v. 40 lesen בִּישִׁימוֹן לֹא דָרֶךְ »in der weglosen Wüste«. Aber die Einschiebung der Negation würde nur dann gestattet sein, wenn sich anderweitig kein befriedigender Sinn gewinnen liesse. LXX ὁδὸν πόλεως (Vat. aber πόλιν, wonach ὁδόν vielleicht aus ὁδοῦ corrumpirt ist κατοικητηρίου οὐχ εὑρον und Syr. zogen תֵּהוּ zu 4b, vgl. v. 7. Jedoch wird hierdurch das Ebenmass der Versglieder zerstört. Man wird יְשִׁימוֹן דָּרֶךְ nach Ges. 128 2e zu erklären haben: »eine Wüste von einem Wege«, d. i. ein Weg, welcher eine Wüste ist; so Hier. *in deserta via*. Vgl. Gen. 16 12 פֶּרֶא אָדָם »ein Wildesel von Mensch«. — עִיר מוֹשָׁב bezeichnet irgendwelche Stadt, in welcher die Verirrten gastliche Aufnahme finden würden; Hier. *civitatem quae habitaretur*. Der Ausdruck zeigt, dass es sich um wirkliche Karawanen handelt, nicht um die im Exil schmachtenden Israeliten. **5** Das Imperf. תִּתְעַטֵּף gegenüber den Perfecten in v. 4 tritt statt der Adjectiva רְעֵבִים und צְמֵאִים ein und schildert den Zustand der Verirrten. **8** יוֹדוּ ist mit dem Accusativ der Sache, für welche gedankt wird (חַסְדּוֹ) und dem Dativ des Empfängers des Dankes (לַיהוָה) construirt. — Das לְ in לִבְנֵי אָדָם fassen LXX (τοῖς υἱοῖς τ. ἀ.) Targ. ebenso wie das in לַיהוָה, also noch abhängig von יוֹדוּ. Schwerlich wollte der Dichter auch die Menschen als Empfänger des Dankes bezeichnen. Mit Sym. Syr. Hier. (*et mirabilia eius in filios hominum*) verbindet man daher נִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי besser eng mit. **10—16** Das zweite Beispiel für die Errettung aus der Noth sind die wegen ihrer Sünden im Kerker Schmachtenden und von Jahve Befreiten.

10 Die da sassen in Finsterniss und Todesnacht,
Gefesselt in Elend und Eisen —
11 Denn sie hatten Gottes Geboten getrotzt
Und den Rath des Höchsten verachtet,
12 So dass er ihren Muth durch Mühsal beugte,
Sie strauchelten, und Niemand half —
13 Da schrien sie zu Jahve in ihrer Noth,
Er half ihnen aus ihren Ängsten,
14 Führte sie heraus aus Finsterniss und Todesnacht,
Und zerriss ihre Bande —
15 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
Und für seine Wunder an den Menschenkindern;
16 Denn er zerbrach die ehernen Pforten
Und zerschlug die eisernen Riegel.
17 Durch ihren sündigen Weg Bethörte,
Die durch ihre Schulden geplagt waren —
18 Jegliche Speise verabscheute ihre Seele,
So dass sie den Thoren des Todes nahe waren —
19 Da schrien sie zu Jahve in ihrer Noth,
Er half ihnen aus ihren Ängsten,
20 Sandte sein Wort und heilte sie
Und befreite [sie] aus ihren Gräbern.
21 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
Und für seine Wunder an den Menschenkindern,
22 Und mögen opfern Opfer des Danks
Und seine Werke mit Jubel erzählen.

---

10 Das Prädikat zu dem Subject יֹשְׁבֵי folgt erst v. 15. — Das Particip ישבי geht auf die Vergangenheit. Das Targ. versteht den Ausdruck wieder zu speciell von Zedeqias und den vornehmen Israeliten, welche nach Babel in die Gefangenschaft geführt waren. Die Ausdrücke in v. 10 sind teils aus Jes. 42 7, teils aus Job. 36 8 entnommen. **16** Den Ausdruck hat der Dichter aus Jes. 45 2 entnommen, ohne dass jedoch deswegen allein an die Befreiung der exilirten Juden aus Babel zu denken wäre. **17—22** Wie die beiden vorhergehenden Beispiele, so ruht auch dies auf einer Stelle aus Hiob (33 19—26). v. 18 und v. 20 zeigen, dass es sich um Kranke handelt, die aus Todesgefahr gerettet sind. Deswegen wollen mehrere Ausleger v. 17 חוֹלִים für אוּלִים lesen: »die da siechten in Folge ihres sündhaften Wandels«. Dann entspricht חולים genau dem יתעני in 17 b. Wenn die von allen alten Übersetzern bestätigte Texteslesart richtig ist, so enthält 17 a die Ursache für die erst 17 b erwähnten Leiden; die Thorheit im sittlichen Sinne hat die Krankheit verursacht, vgl. 38 6. — Das Hithpael יתענו hat hier nach aram. Sprachgebrauch passivische Bedeutung. **20** Das Wort Jahves ist hypostasirt gedacht als ein rettender Engel, vgl. 43 3. Jes. 55 11. — שחיתות kann nicht ein Abstractum (Targ. Hier. *de interitu*) sein, da es Thr. 4 20, der einzigen Stelle, wo es noch vorkommt, die Gruben bezeichnet, in denen das Wild gefangen wird, also ein Plural zu שַׁחַת. Im Psalm sind die Gräber gemeint, welche die Kranken gewissermassen schon verschlungen hatten, vgl. 103 4. Job. 33 18. 22. 28. **23—32** Die geretteten Seefahrer. Das Targ. bezieht die Stelle auf die Schiffsleute des Jonas. Vielleicht hat dem Dichter Jon. 1. 2 vorgeschwebt; aber was er von ihrer Noth

23 Die sich einschifften auf das Meer,
Gewerbe trieben auf grossen Wassern,
24 Sie haben Jahves Werke gesehn
Und seine Wunder auf der Tiefe.
25 Denn er gebot, da †entstand* ein Sturmwind,
Der seine Wellen hoch erhob;
26 Sie steigen zum Himmel, fahren hinab in die Tiefen,
Ihre Seele vergeht in Leid;
27 Sie tanzen und schwanken wie ein Trunkener,
Und all' ihre Kunst ist zu Ende —
28 Da schrien sie zu Jahve in ihrer Noth,
Und er führte sie heraus aus ihren Ängsten,
29 Er stillte den Sturm zum Säuseln,
Dass †des Meeres* Wellen sich legten.
30 Da freuten sie sich, dass sie ruhig geworden waren,
Und er sie führte zu dem von ihnen begehrten Markt.

---

und Errettung sagt, will er gewiss nicht auf jene allein bezogen wissen, sondern spricht von allen, die ihr Beruf auf die See treibt. 23 Der Ausdruck יֹרְדֵי הַיָּם, wie J 42 10, erklärt sich nach Jon. 1 3 am einfachsten daraus, dass man in das Schiff hinabstei — Bei מלאכה denkt der Dichter wohl besonders an Handelsgeschäfte, vgl. v. 30. — מ רבים bedeutet gegen alle alten Übersetzer nicht *in aquis multis* sondern »auf gross Wassern«, nämlich dem Meer. — Über die *Nun inversa* vor v. 23 ff. 40 vgl. Delitzs 24 Die Werke und Wunder, welche die Seefahrer gesehn haben, sind nicht die Nat merkwürdigkeiten, die der Seemann zu sehn bekömmt, sondern die Errettung aus d im Folgenden beschriebenen Sturm. Der Seemann kann von Wundern sagen, wenn mit dem Leben davongekommen ist. 25 ff. Der Dichter erläutert das v. 24 Gesagte einer höchst anschaulichen Schilderung. Auf Gottes Geheiss (vgl. 105 31. 34) erhob s ein Sturmwind. — Die Hifil-Aussprache וַיַּעֲמֵד scheint zu bedeuten: »er liess einen Wi auftreten«, vgl. Neh. 6 7. Dan. 11 11. Aber das synonyme עָמַד hat v. 29 die entgeg gesetzte Bedeutung. LXX Hier. (*et surrexit*) sprachen wohl richtig וַיַּעֲמֹד aus wie 3 Über das Verb im Masc. vor dem Femininnomen vgl. Ges. 145 7 a. — Subject zu ר ist רוּחַ; das Suffix in גליו muss wohl mit LXX auf das entfernte יָם v. 23 bezogen werd Hgstbg. bezieht es auf Gott, wie 42 8. LXX (*καὶ ὑψώθη τὰ κύματα αὐτῆς*) Syr. Ta sprachen aus וַיִּתְרוֹמֵם, vgl. Ges. 145 4; Hier. *et elevavit*. 26 Das Subject sind, wie in 27 die Schiffer selbst, nicht die Wellen, zu denen der Ausdruck יירדו תחומות nicht passt. Die Imperfecta dienen der lebendigen Vergegenwärtigung. 27 Eine treffende Paralle zu dieser Schilderung bietet die bei Rosenm. u. A. angeführte Stelle aus Ovid, Trist. I

Me miserum, quanti montes volvuntur aquarum!
Jamjam tacturos sidera summa putes.
Quantae diducto subsidunt aequore valles!
Jamjam tacturas tartara nigra putes.
Rector in incerto est, nec quid fugiatve petatve
Invenit, ambiguis ars stupet ipsa malis.

29 Das Suffix in גליהם beziehn Hupf. u. A. auf das weit entfernte מים רבים in v. 2 Hgstbg. Del. auf die Seefahrer. Vermuthlich ist mit Syr. גַּלֵּי הַיָּם zu lesen. LXX Hie übersetzen *τὰ κύματα αὐτῆς*, Targ. wie die Massora. 30 Subject zu וישתקו sind na Jon. 1 11 f. die Wellen. — מָדוֹז, nur hier, übersetzen LXX Syr. Hier. *portum*, was nur a dem Zusammenhang gerathen ist, Targ. behält das Wort bei. Im nachbibl. Hebr. b

31 Sie mögen Jahve für seine Gnade danken
Und für seine Wunder an den Menschenkindern
32 Und ihn in der Volksgemeinde feiern,
Im Rath der Alten ihn rühmen. —
33 Er wird Ströme zur Wüste machen
Und Canäle zu dürrem Land,
34 Fruchtland zur Salzsteppe,
Wegen der Bosheit derer, die darin wohnen.
35 Er wird die Wüste zum Wasserteich machen
Und dürres Land zu Canälen,
36 Und Hungrige daselbst wohnen lassen,
Dass sie eine wohnliche Stadt begründen,
37 Und Felder besäen und Weinberge pflanzen,
Und die Früchte Ertrag erzielen.
38 Er wird sie segnen, dass sie sich sehr mehren,
Und ihres Viehs wird er nicht wenig sein lassen.

---

eutet es »Stadt« und kömmt zugleich als geographischer Eigenname vor (s. Levy). Die rsprüngliche Bedeutung scheint »Marktflecken« zu sein. Der Dichter greift mit diesem Vort auf עִיר מוֹשָׁבָה v. 23 zurück. Die handeltreibenden Schiffer freuen sich, dass sie bei em Markt angekommen sind, an dem sie ihre glücklich geretteten Waaren austauschen ollen. 32 Im Tempel und auf dem Forum sollen die Geretteten ihren Gott preisen. 33 ff. Von der Betrachtung dessen, was Jahve für die Seinen thut und gethan hat, wendet ich der Sänger nunmehr noch zu der noch viel herrlicheren Zukunft, die Israel zu erwarten hat, indem er auf Grund von Deuterojesaias und Hiob ein Gemälde der messianischen Zeit entwirft, in der Israel reich gesegnet, seine Feinde aber gedemüthigt werden. Die Kehrverse fallen hier fort. Richtig übersetzt Hieronymus die Imperfecta v. 33—38 nd dann wieder v. 40—42 durch das Futur, ebenso Aq. und Sym., soweit sie erhalten ind. Dagegen beziehn LXX Targ. die Verba auf die Vergangenheit. Targ. deutet die Schilderung auf die Dürre zur Zeit Joels und die in Folge der Busse des Volks eingetretene Begnadigung. Natürlich ist daran nicht zu denken. Neuere meinen, es werde erzählt, was die aus dem Exil zurückgekehrten Israeliten erlebt hätten. Aber die wirklichen Verhältnisse bei und nach der Rückkehr entsprachen der hier gegebenen glänzenden Schilderung nicht, und mindestens v. 40 zeigt auf's deutlichste, dass es sich um die Zukunft handelt. Wegen der übrigen Verbalformen vgl. unten. 33 f. Der Dichter beginnt sein Zukunftsgemälde mit der Schilderung des Gerichts über die feindliche Weltmacht; diese Schilderung dient als Folie für das Israel bevorstehende Glück. Die Farben in 33 a sind aus Jes. 50 2 b, für 33 b aus Jes. 35 7 a entlehnt. — Der Jussiv יָשֶׂם mit Futurbedeutung nach Ges. 109 2 b Anm. מִדְבַּר מַיִם sind nach dem assyr. *mûṣi mî* Canäle (Cheyne). Der Dichter betrachtet Babel als Repräsentantin der feindlichen Welt. — Für v. 34 scheint die Zerstörung Sodoms und Gomorrhas die Farben geliefert zu haben (Targ.). Unrichtig bezieht Targ. v. 33. 34 auf das israelitische Land, welches wegen der Sünden seiner Bewohner verwüstet wurde wie Sodom. 35 Die Grundstelle Jes. 41 18, aus der dieser Vers entlehnt ist, zeigt, dass יָשִׂם auf die Zukunft geht. Auch das wüsteste Land wird in der messianischen Zukunft fruchtbar sein und (v. 36 ff.) den Israeliten reichen Ertrag bringen. 36 Die Imperfecta consecutiva hier und v. 37. 38 zur Darstellung künftiger Ereignisse in Anlehnung an ein auf die Zukunft bezügliches Imperf. (יָשֶׂם v. 35) nach Ges. 111,4 s. 37 Subject zu וַיִּטְּעוּ können nicht die Menschen sein (»sie werden Frucht des Ertrages erzielen«), da עָשָׂה פְּרִי nur von Bäumen, Äckern u. s. w. ausgesagt

39 Und werden sie wenig und sinken hin
Durch den Druck des Unglücks und Grams:
40 »Er schüttet Verachtung auf Fürsten
»Und lässt sie irren in unwegsamer Öde«.
41 Er wird den Armen aus dem Elend erhöhn
Und die Geschlechter einer Heerde gleich machen.
42 Die Frommen werden's sehn und sich freuen,
Und alle Bosheit hat den Mund verschlossen.
43 Wer ist weise? der beachte dies,
Und merken möge man auf Jahves Gnaden.

108

Dank und Bitte.

1 Ein Lied, ein Psalm von David.

---

wird. Die Ausleger betrachten daher Felder und Weinberge, welche 37a Object sind, als Subject zu יעשו. Dabei bleibt aber die Verbindung פרי תבואה auffallend. Hier. übersetzt: *et facient fruges genimina*, betrachtet also das Collectivum פרי als Subject zu יעשו und תבואה als Object, wodurch ein guter Gedanke gewonnen wird. **39** Die Imperfecta consec. können hier nicht dieselbe Bedeutung haben, wie im Vorhergehenden; Sym. Hier. haben das Präteritum. Der Vers ist ein Concessivsatz, zu dem v. 40, ein Citat aus Job. 12 21a. 24b, den Nachsatz bildet. Israel ist wirklich gering an Zahl geworden und herunter gekommen (וַיָּשׁוּחוּ, von שׁחח) durch den Druck (עֹצֶר) der Tyrannei; aber die Wahrheit des angeführten Wortes aus Hiob wird sich in der messianischen Zeit bewähren. **40** Das Partic. שֹׁפֵךְ statt des zu erwartenden Imperfects יִשְׁפֹּךְ erklärt sich daraus, dass der Dichter an dem Citat Nichts ändern wollte. LXX sprachen aus שֶׁפֶךְ, Syr. Targ. שְׁפַךְ, Hier. dem Sinne nach richtig *effundet*. Unter den Fürsten sind die tyrannischen Bedrücker Israels zu verstehn. — Das Bild 40b besagt, dass die Tyrannen wie ein in der Wüste Verirrter elend umkommen müssen. **41** Der Arme ist Israel. Ebenso sind die Geschlechter (Hier *familias*) die israelitischen. Das Bild in 41b ist aus Job. 21 11 entnommen. **42** Eine Combination aus Job. 22 19 und 5 16. Die Frommen sind wieder die Israeliten, die Bosheit ist Bezeichnung der tückischen Feinde Israels. — Das Perf. קמצה sagt aus, was in der Zukunft geschehn sein wird. **43** Den Schluss hat der Dichter aus dem letzten Verse Hoseas (14 10) entlehnt. Der weise Israelit wird ein Verständniss haben für das vom Dichter entrollte Zukunftsgemälde und wird die in Aussicht stehenden Gnadenerweisungen Jahves wohl beherzigen. — Für ויתבוננו setzen Syr. Hier. (*et intelleget*) erleichternd den Singular ein.

108

Dieser Psalm, welcher im ersten Teil v. 2—6 ein Danklied ist und freudiges Gottvertraun athmet, im zweiten v. 7—14 unter Berufung auf ein göttliches Orakel flehentlich um Hülfe bittet, ist keine selbständige Dichtung, sondern eine einfache Zusammenstellung von zwei Psalmenfragmenten aus Ps. 57 und 60. Ps. 108 2—6 ist identisch mit 57 8—12, 108 7—14 mit 60 7—14. Dass wirklich Ps. 108 durch Zusammenlöthen dieser beiden Stücke entstanden ist, nicht umgekehrt die letzteren aus Ps. 108 entlehnt sind, folgt daraus, dass 108 als einziger Elohim-Psalm unter lauter Jahve-Psalmen steht, während 57 und 60 den Gebrauch des Gottesnamens Elohim mit den übrigen Psalmen ihrer Umgebung teilen. Der Verfasser hat aus zwei nicht weit von einanderstehenden früheren Psalmen nach ihrer Reihenfolge je die zweite Hälfte herübergenommen (Hitz.).

2 Mein Herz ist fest, o Gott;
Ich will singen und spielen! Auch mein Preis.
3 Wach auf, du Harfe und Cither,
Ich will das Morgenroth wecken.
4 Ich will dich preisen unter den Völkern, Jahve,
Ich will beim Saitenspiel von dir singen unter den Nationen,
5 Dass deine Gnade gross bis über den Himmel ist,
Und bis zu den Wolken deine Treue.
6 Erhebe dich über den Himmel, o Gott,
Und über die ganze Erde deine Herrlichkeit.
7 Auf dass deine Lieben gerettet werden
Hilf mit deiner Rechten, und erhöre mich.
8 Gott hat in seinem Heiligthum gesprochen: »Ich will frohlocken!
»Ich will Sichem verteilen, das Thal Sukkoth ausmessen;
9 »Mein ist Gilead, mein ist Manasse,
»Und Ephraim ist meines Hauptes Wehr,
»Juda mein Scepter.
10 »Moab ist mein Waschbecken,
»Auf Edom werfe ich meinen Schuh;
»Über Philistäa will ich jauchzen.«
11 Wer wird mich bringen zur festen Stadt?
Wer wird mich nach Edom hinführen?

Der Grund für dies Verfahren kann wohl nur in einem Mangel an eigner Productionskraft gefunden werden. Schwerer noch ist der Zweck zu erkennen, den der Verfasser bei seiner Zusammenstellung befolgte, da der Inhalt der beiden Teile, erst Dank, dann Bitte, nicht gut zusammen passt. Nach Analogie von Ps. 22 u. a. hätte man die umgekehrte Reihenfolge erwarten dürfen. Vermuthlich sollte nach der Absicht des Verfassers, welcher seinen Psalm für den Gemeindegebrauch zusammenstellte, der Dank der ersten Hälfte dazu dienen, Gott um so geneigter zu machen, die Bitte der zweiten Hälfte zu erhören.

Das Zeitalter des Psalms kann nur ein sehr spätes sein; Theod. v. Mops. hat ihn zuerst für einen makkabäischen erklärt. Zweifelsohne ist er nachexilisch.

Die Erklärung des Einzelnen ist bereits oben bei 57 und 60 gegeben; hier seien die Varianten noch kurz berührt.

2 Die Worte נכון לבי אלהים stehn hier nur einmal, obgleich die nachdrückliche Wiederholung 57 8 von schöner Wirkung war. — אף כבודי ist hier ein zweites Subject zu ואזמרה: auch mein Preis, d. i. meine Seele soll singen; vgl. zu 3 5. In Ps. 57 steht dagegen כבודי im folgenden Verse als Vocativ zu dem hier nachdrucksvoll zwei Mal gebrauchten עוּרָה: wach auf, mein Preis. Wahrscheinlich sind die Worte אף כבודי 108 2 ursprünglich nur eine Marginalnote zu v. 3 gewesen, welche darauf aufmerksam machen sollte, dass in der Parallelstelle 57 8 neben נבל und כנור auch כבודי genannt sei. 4 Für אדני 57 10 heisst es hier יהוה, was im Grunde nur eine graphische Variante ist. — ואזמרך 57 10 ohne Copula, ebenso v. 6 (57 12) ועל. 5 מֵעַל steht unpassend für עַד 57 11, da nun in 5b ein niederes Mass genannt ist, wodurch eine Antiklimax hervorgerufen wird. 7 Dieser Vers leitet die folgende Bitte ein; vgl. zu 60 7. — Das Qere וַעֲנֵנִי wird von allen erhaltenen Versionen bezeugt; Baer hat es nach Norzi in den Text aufgenommen. 9 Das zweite לִי ohne Copula; 60 9 וְלִי. 10c Hier scheint in Ps. 108 ausnahmsweise der bessere

12 Hast du, o Gott, uns doch verstossen,
Und ziehst nicht aus, o Gott, mit unseren Schaaren!
13 Verleih' uns Hülfe gegen den Feind,
Denn eitel ist Menschenhülfe.
14 Mit Gott werden wir Heldenthat vollbringen,
Und er wird unsere Bedränger niedertreten.

109

Gegen unbarmherzige Feinde.

1 Dem Vorspieler; von David ein Gesang.
Gott meines Preises, schweige nicht;

Text erhalten zu sein, vgl. zu 60 10. 11 Statt מבצר hat 60 11 מָצוֹר. 12 Hinter [illegible] nach 60 12 אַתָּה ausgefallen.

109

Der Sänger leidet unter den Verfolgungen grausamer Feinde; er wird von ihnen verhöhnt, bekämpft und besonders verläumdet. Er seinerseits hat ihnen nur Gutes und Liebes erwiesen und für sie gebetet. Wegen dieses ihres Verhaltens ruft er Gottes Straf und Fluch auf sie herab, während er für sich selbst um Erbarmen fleht. In der Gewissheit der Erhörung schliesst er endlich mit einem Preis Gottes.

Ob der Psalm persönliche Verhältnisse oder die der Gemeinde wiederspiegelt, lässt sich mit Gewissheit nicht ausmachen. Dass ein einzelner Israelit einem Gegner Verwünschungen wie die vorliegenden in's Gesicht schleudern konnte, zeigt Am. 7 17. Aber die Verwandtschaft des Psalms mit dem 69. macht es wahrscheinlich, dass die unterdrückte und gequälte Gemeinde redet.

Während der Feind bald (v. 2—5. 25) als eine Mehrzahl, bald (v. 6ff.) als ein Einzelner auftritt, redet allerdings der Sänger von sich stets im Singular, jedoch hat dies an andern Gemeindeliedern z. B. Ps. 100 eine Analogie; es erklärt sich daraus, dass Israel als עֶבֶד יהוה (v. 28) vorgestellt ist.

Als die Gegner betrachtet Theod. v. Mops. Antiochus Epiphanes und die abtrünnigen Israeliten seiner Zeit. Olsh. denkt an die Zeit, wo Alkimos so verderblich im Lande waltete I Mak. 7 8—25. 9 1—27. 50ff. Die Klage über Verläumdung und der Hinweis auf die mit Undank vergoltenen Liebeserweisungen v. 4f. zeigen, dass der Sänger Volksgenossen im Auge hat. Auf ähnliche Verhältnisse, wie die im Psalm vorausgesetzten, lässt Jes. 65 15. 66 5 schliessen. Cheyne weist sowohl diese Capitel wie den Psalm der Zeit des Nehemias zu und ist geneigt, unter dem einzelnen Feinde Sanballat zu verstehn. Die Sprache weist den Psalm in junge Zeit, s. zu v. 8; jedenfalls ist er nachexilisch.

Eine schlagende Parallele zu den Verwünschungen unsers Psalms bietet der vierte der sogenannten Psalmen Salomos, welcher nach Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer S. 146f., auf Alexander Jannaeus geht und vor dem Jahre 80 verfasst ist; vgl. v. 16ff. (nach W.'s Übersetzung):

> Möge deine Ächtung, Herr, sein Teil werden, sein Ausgang in Stöhnen und sein Eingang in Fluch! ‖ 17 In Weh und Noth und Mangel sein Leben, sein Schlaf in Qualen und sein Erwachen in Ängsten. ‖ 18 Es fliehe der Schlaf von seinen Liedern in der Nacht, es versagen ihm die Arme schmachvoll zu jedem Werke! ‖ 19 Mit leeren Händen komme er heim, und sein Haus leide Mangel an Allem, was den Hunger stillet. ‖ 20 Vereinsamt und kinderlos sei sein Alter bis er fortgerafft wird. ‖ 21 Möge der Leib der Menschenknechte von den Thieren

2 Denn †gottlosen* Mund und trügerischen Mund thun sie auf wider mich,
Reden mit mir mit Lügenzunge,
3 Und mit Worten des Hasses umgeben sie mich
Und bekämpfen mich ohne Grund.
4 Für meine Liebe befehden sie mich,
Und ich bin [ganz] Gebet.
5 Sie †vergelten* mir Böses für Gutes
Und Hass für meine Liebe.
6 Bestelle einen Gottlosen wider ihn,
Und ein Ankläger stehe zu seiner Rechten.
7 Aus dem Gericht gehe er als Schuldiger hervor,
Und sein Gebet werde zur Sünde.
8 Seiner Tage seien wenige,
Seine Habe nehme ein Anderer.

---

zerrissen werden, und die Gebeine der Frevler ehrlos vor der Sonne bleichen! ‖ 22 Mögen die Raben die Augen der Frevler aushacken, 23 weil sie vieler Leute Häuser schmachvoll verödet und in ihrer Wuth zersprengt haben. ‖ 24 Gottes gedachten sie nicht und fürchteten Gott nicht in alle diesem, ‖ 25 sondern sie reizten Gott und ärgerten ihn. ‖ Er rotte sie aus dem Lande, weil sie harmloser Leute Leben mit Trug verriethen.

1—5 Den Eingang bildet die Bitte an Gott, nicht länger schweigend zuzusehn ei der herrschenden Gottlosigkeit, und eine Klage über den Undank der Gegner. 1 LXX heod. (*ὁ θεὸς, τὴν αἴνεσίν μου μὴ παρασιωπήσῃς*) sprachen אֱלֹהַי aus; aber abgesehn avon, dass es לְתְהִלָּתִי heissen müsste, ist der Psalm keine תְּהִלָּה. Luther nach Targ. Gott mein Ruhm« fasst תהלתי als einen Genetiv der Apposition auf, vgl. Dtn. 10 21. er. 17 14. Nach Aq. Sym. (*θεὲ ὑμνήσεως μου*) nennt der Dichter Gott so, weil dieser on der Gemeinde beständig gepriesen wird, vgl. 71 6. 2 Die Aussprache פִּיהוּ befolgten ereits die Versionen (*os impii*). Bar Hebr. versteht darunter Antiochus Epiphanes. Auch die unctatoren und Übersetzer scheinen an eine bestimmte Person gedacht zu haben. Neben מִרְמָה wird aber der Dichter פִּיהוּ beabsichtigt haben. — Zu לשון · · · דברו vgl. Ges. 117 3. Die Construction ואני תפלה wie 120 7. Der folgende Vers zeigt, dass das Gebet zum esten der Gegner gesprochen wurde. 5 Die Texteslesart וישיתו würde heissen: »sie gten mir wie eine Last auf Böses«; vermuthlich ist mit dem Syrer zu lesen וַיָּשִׁיבוּ. ff. Die Gemeinde ruft nunmehr auf ihren oder ihre Gegner eine Reihe von Verwünchungen herab, welche zeigen, dass das beliebte arabische *la'anahu-lláhu* »Gott soll ihn erfluchen« auch im alten Israel nicht unbekannt war. — In v. 6. 7 liegt die Vorstellung iner Gerichtsscene zu Grunde, in welcher der Feind des Sängers verurteilt wird. Der יָשַׁע 6a ist identisch mit dem יָשָׁן 6b; letzterer ist nicht der *Satan* (Hier.), sondern der nkläger vor Gericht, welcher nach Zch. 3 1 zur Rechten des Angeklagten steht. 7 יָשַׁע edeutet hier, anders als v. 6, der Verurteilte, vgl. 37 33 יַרְשִׁיעֶנּוּ; richtig LXX Syr. Targ. Hier. *condemnatus*. — In 7b ist vorausgesetzt, dass der Verurteilte um Gnade fleht, und war zu Gott, an den allein eine תְּפִלָּה gerichtet werden kann. Dies durch die Noth erpresste Gebet soll nicht nur keine Erhörung finden, sondern sogar, als das eines Gottlosen, als Sünde gerechnet werden, vgl. Prv. 28 9. 8 Der Plural מִפְקֻדִּים ist späthebräisch, nur noch Koh. 5 1. In älterer Zeit wird פְּקֻדָּה, weil Substantiv, auch bei pluralischem Nomen nur im Singular gebraucht. — מִפְקֻדָּה verstehn LXX Hier. (*τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ*) als Amt, vgl. Act. 1 20. Man müsste dann annehmen, dass der eine Hauptgegner der Gemeinde eine hervorragende öffentliche Stellung einnahm, vgl. Jer. 22 15 ff. Targ. übersetzt *nu-*

9 Seine Kinder sollen zu Waisen werden,
Und sein Weib eine Wittwe.
10 Und unstät mögen seine Kinder umherziehn und betteln,
†Verscheucht werden* aus ihren Ruinen.
11 Ein Wucherer lege all seiner Habe Schlingen,
Und Fremde sollen sein Erworbenes plündern.
12 Er finde Niemand, der Nachsicht mit ihm übt,
Und Niemand erbarme sich seiner Waisen.
13 Seine Nachkommenschaft sei für die Vertilgung [bestimmt],
Im zweiten Glied erlösche ihr Name.
14 Die Schuld seiner Väter bleibe bei Jahve in Erinnerung,
Und seiner Mutter Schuld werde nicht ausgelöscht;
15 Stets seien sie Jahve gegenwärtig,
Und er vertilge ihr Gedächtniss von der Erde,
16 Weil er nicht daran dachte, Liebe zu erweisen,
Und einen elenden und armen Mann verfolgte
Und den, der in's Herz †getroffen*, um zu morden.
17 Er liebte den Fluch, †so mög' er ihn treffen*,
Er verschmähte den Segen, †so bleib' er ihm fern*.
18 Er zog den Fluch an wie sein Hemd,
†So mög' er* wie Wasser dringen in seinen Leib,
Und wie Öl in seine Glieder.

---

merum annorum eius; aber diese Bedeutung lässt sich nicht belegen. Jes. 15 7 bedeutet פְּקֻדָּה »das Aufbewahrte, die Habe«, und diese Bedeutung wird bei dem folgenden Bilde der Verarmung auch hier vorzuziehn sein, vgl. 49 11. **10** Die Texteslesart ודרשו würde heissen: »und sie mögen suchen«, nämlich Brot, »fern von ihren Trümmern«. Aber לחם konnte kaum entbehrt werden. Nach LXX *ἐκβληθήσονται* (ohne *καὶ*) ist zu lesen וְגֹרְשׁוּ Ex. 12 39. — »Aus ihren Ruinen« ist kurzer Ausdruck für: »aus ihren Häusern, die nun zu Ruinen werden«. **13** אחריתו verstehn Syr. Targ. Hier. (*fiat novissimum eius interitus*) vom Ende des Gottlosen. Aber nach dem Parallelismus und 37 37 ist vielmehr die Nachkommenschaft gemeint. Richtig LXX *τὰ τέκνα αὐτοῦ*. — In 13 b lasen LXX (*ἐν γενεᾷ μιᾷ*) בְּדוֹר אֶחָד. — Zu der Form יִמַּח (von מָחָה) mit Patach (in Pausa v. 14 mit Qamesi) vgl. Ges. 75 Anm. 8. — Für שמם haben LXX Hier. *nomen eius*. Das Pluralsuffix bezieht sich schwerlich auf das Collectivum אחריתו, vgl. 15 b. **14** Vgl. Ex. 20 5. **15** Subject zu יהיו ist עון und חטאת v. 14. — LXX Hier. (*et intereat*) sprachen aus וְיִכָּרֵת. **16** נִכְאֵה לֵבָב (von כָּאָה) wäre »der welcher erschreckten Herzens ist«, vgl. Ez. 13 22. LXX Hier. haben *conpunctum corde*: Aq. Sym. *πεπληγμένον τῇ καρδίᾳ*. Dasselbe Wort hat Aq. Prv. 17 22 für רוּחַ נְכֵאָה; alle scheinen נְכֵא הַלֵּבָב gelesen zu haben. Diese Aussprache dürfte vorzuziehn sein; die Grausamkeit der Feinde tritt darin zu Tage, nicht dass sie einem Verzagten, sondern einem schon halb Todten noch nachstellen, um ihm den Garaus zu geben. — למותת ist abhängig von וירדף. Auffallend ist das Fehlen des Suffixes (»um ihn zu morden«). Syr. las לַפָּוֶת: »und den, dessen Herz zum Tode betrübt ist«. **17. 18** Die von Syr. Targ. bezeugten Imperfecta consecutiva וַתבואהו, וַתרחק und וַתבא müssten so verstanden werden, dass der Sänger sich im Geiste in die Zukunft versetzt und von hier aus zurückblickt, was dem Frevler wiederfahren ist. LXX Hier. (*veniet*, *elongabitur*, *ingredietur*) sprachen aus וְתָבוֹאהו, וְתִרחק, וְתָבא. Dass diese Aussprache vom Dichter beabsichtigt war zeigt der Optativ v. 19. **18** Das erste Bild besagt, dass der Fluch dem Frevler so vertraut war, wie das nächste Kleidungs-

19 Er sei ihm wie ein Kleid, in das er sich hüllt,
Und als Gürtel, den er stets umbindet.
20 Das sei der Lohn meiner Widersacher von Jahve,
Und derer, die Böses gegen mich reden.
21 Du aber, Jahve, o Herr, verfahre mit mir um deines Namens willen,
†Nach der Güte* deiner Gnade errette mich;
22 Denn ich bin elend und arm,
Und mein Herz windet sich in meiner Brust.
23 Wie ein Schatten, wenn er sich neigt, lässt man mich dahinfahren,
Ich bin ausgeschüttet wie die Heuschrecken.
24 Meine Kniee wanken von Fasten,
Und mein Fleisch schrumpft ein aus Mangel an Öl.
25 Und ich bin ihnen ein Hohn geworden,
Sehn sie mich, so schütteln sie ihr Haupt.
26 Hilf mir, Jahve, mein Gott,
Errette mich nach deiner Gnade,
27 Und lass sie erkennen, dass dies deine Hand,
Dass du, Jahve, es gethan.
28 Sie mögen fluchen, du aber wollest segnen;
†Meine Widersacher mögen zu Schanden werden*
Und dein Knecht freue sich.

---

tück. — Bei dem in den Leib eindringenden Wasser denkt JHMichaelis an das Fluchwasser Num. 5 22. Das Öl durchdringt die feinsten Poren und gelangt so gewissermassen bis zu den Knochen. 21 ff. Der Sänger kehrt nunmehr zu der Bitte und Klage v. 1—5 zurück; jedoch flechten sich auch wieder Verwünschungen ein. 21 b Targ. übersetzt *uxta bonitatem tuam et misericordiam tuam libera me*; dies setzt voraus כְּטוּב חַסְדְּךָ, vgl. 119 124. 25 7. 31 20. Da der Parallelismus hierdurch gleichmässiger wird, so ist diese Lesart wohl die ursprüngliche. כְּ entspricht dem לְמַ in 21 a. 22 חָלָל übersetzen Aq. Hier. *vulneratum est*, vgl. das Adj. חָלָל. LXX Syr. *τετάραχται*, dasselbe Wort wie 55 5 für יָחַד. Letztere Stelle schwebte dem Dichter vor. 23 Wenn die Schatten sich neigen oder strecken ist die Sonne gesunken; die Zeit ist nahe, wo die völlige Dunkelheit hereinbricht und sie ganz verschwinden. Ebenso schwindet das Leben des Sängers dahin, vgl. 102 12. — Das Nifal נֶחְלַכְתִּי weist darauf hin, dass die Ursache des Dahinfahrens von aussen kömmt; Hier. *abductus sum*. — 23 b Die Heuschrecke wird sonst vom Winde fortgestossen Ex. 10 19. Jo. 2 20, oder von der Sonne verscheucht Nah. 3 17. Hier heisst es statt dessen, dass sie ausgeschüttet wird, wie aus dem bauschigen Busen Neh. 5 13. Der Ausdruck ist eigenthümlich und lässt sich wohl nur so erklären, dass der Dichter dem personificirten Winde ein Gewand beilegte, aus dem dieser die Heuschrecken in das Meer schüttet, wo sie dem Untergange geweiht sind. Die Bedeutung »verjagen« hat נער nicht. 24 Durch Fasten und Trauer wollte der Sänger Gottes Erbarmen erringen. נָדַשׁ, im Qal nur hier, übersetzen LXX Sym. Hier. *mutata est*, Targ. פיחין *macilenta est*. Im nachbibl. Hebr. (s. Levy) bedeutet es »abmagern« (der Ochse magert ab נָדַשׁ durch viele Arbeit oder durch eine Wunde). Im Psalm scheint das Zusammenschrumpfen gemeint zu sein. בָּשָׂר ist eigentlich die Haut, vgl. 102 6. — משמן übersetzen Targ. und Neuere: »so dass es kein Fett mehr hat«. Dem Parallelismus מכזית entspricht besser die Auffassung des Sym. *ὑπὸ ἀνηλειψίας*, eigentlich *absque oleo* (Hier.); vgl. Zch. מִבְּלִי = »ohne Heer«. Das Salben, bei fröhlichen Anlässen vorgenommen 23 5, wird bei der Trauer unterlassen. 27 ידיו und

29 Mögen meine Gegner in Schmach sich hüllen
Und ihre Schande wie einen Talar anziehn.
30 Ich will Jahve laut mit meinem Munde danken,
Inmitten Vieler will ich ihn preisen;
31 Denn er steht dem Armen zur Rechten,
Zu helfen gegen die, welche sein Leben verdammen.

110

An den priesterlichen König.

1 Von David; ein Psalm.
So spricht Jahve zu meinem Herrn:
»Setze dich zu meiner Rechten,
»Auf dass ich deine Feinde zum Schemel deiner Füsse lege«.

---

das Suffix in עשיתו beziehn sich auf die erbetene und als bereits gewährt gedachte Hülfe. 28 Bei der Texteslesart וַיֵּבֹשׁוּ קָמוּ wäre zu übersetzen: »sie standen auf und wurden zu Schanden«, was nicht gut in den Zusammenhang passt, da ja die Bestrafung erst erhofft wird. Lies mit LXX קָמֵי יֵבֹשׁוּ. 30 Für רבים hat Hier. *populorum*. 31 Zur Rechten des Sängers steht Jahve als Helfer (110⁵) anstatt des Anklägers, der dem Gegner zur Rechten stehn soll v. 6; vgl. den Wechsel der Präpositionen עַל und לְ. — שָׁפַט נַפְשׁ scheint hier die sonst nicht belegbare Bedeutung »zum Tode verurteilen« zu haben. LXX haben *τοῦ σῶσαι ἐκ τῶν διωκόντων* (leg. *δικαστῶν*) *τὴν ψυχήν μου*, Hier. *a iudicibus animam meam*. Syr. . . . *a iudicibus animam eius*. Die Lesart מְשֹׁטְטִים (das משטטי geschrieben sein konnte) ist aber nicht zu gebrauchen, da dies eine zu schwache Bezeichnung der Feinde wäre. Targ. bezeugt den mass. Text.

110

Ein göttliches Orakel verkündet dem im Psalm Gefeierten das Sitzen zur Rechten Jahves, willigen Gehorsam des Volks, priesterliche Würde mit der königlichen vereint und Sieg über die heidnischen Völker. Den Mittelpunct bildet die Verbindung der priesterlichen Würde mit der königlichen. Fehlte v. 4, so würde das Lied auf jeden israelitischen König passen, von dem man beim Antritt seiner Regierung tapfere Thaten erwartete. Ein König dagegen, der zugleich Priester gewesen wäre, ist, wenigstens in der älteren und mittleren israelitischen Geschichte nicht bekannt. Allerdings hat David, auf den Ewald den Psalm deutet, gelegentlich als Priester fungirt, vgl. II Sam. 6¹⁴. ¹⁷. ¹⁸ und seine Söhne waren Priester II Sam. 8¹⁸. Nirgends aber ist gesagt, dass er durch göttlichen Schwur zum Priester eingesetzt, und dass er es erst bei der II Sam. 6 erzählten Einholung der Bundeslade wurde. Vielmehr hat er diese Functionen als ein altes fürstliches Vorrecht ausgeübt. Noch weniger passen die Aussagen des Psalms auf Uzzia (de Wette), der einmal die alten priesterlichen Rechte des Königthums wieder geltend machen wollte II Chr. 26¹⁶ff. Deswegen bezieht Hitzig den Psalm auf einen der Makkabäer, welche in der That die weltliche Gewalt mit der priesterlichen Würde vereinten. Bestechend ist die Deutung auf Jonathan. Dieser wurde nach dem Tode seines Bruders Judas zum Führer (*ἄρχων καὶ ἡγούμενος* = נָגִיד) erwählt, um den Krieg gegen die Syrer zu führen I Mak. 9³⁰f. Später wurde er von Alexander Balas zum Hohenpriester ernannt und mit Purpur und Krone bekleidet. Als solcher sammelte er ein Heer und brachte viel Kriegsrüstung zusammen I Mak. 10²⁰f. Der Psalm würde, wenn diese Beziehung richtig, auf die Annahme des Pontificats durch Jonathan gehn und im Jahre 151 v. Chr. gedichtet sein. Dass Jonathan nicht König sondern *Nasi* war, verschlägt

[2]Dein machtvolles Scepter wird Jahve von Zion ausstrecken:
»Herrsche inmitten deiner Feinde«.

---

cht allzuviel, denn auch im Psalm ist der Königstitel nicht gebraucht. Auch verdient achtung, dass sich kein Hinweis auf davidische Abstammung des Gefeierten im alm findet. כֹּהֵן v. 4 kann zweifelsohne Hoherpriester bedeuten. Bei Jonathan wie i dem im Psalm Gefeierten war die weltliche Gewalt das Primäre, die hohepriesterhe Würde das Hinzukommende. Als Hoherpriester endlich traf Jonathan seine kriegeschen Zurüstungen, vgl. im Psalm zu v. 5. Trotz alledem macht auch diese Deutung hwierigkeit. Graetz hat richtig gesehn, dass nach dem unmissverständlichen Texte n v. 2 die angeredete Persönlichkeit noch nicht Fürst war, sondern es st werden sollte. Jonathan aber war bereits längere Zeit *Nasi*, als ihm die Hohenriesterwürde übertragen wurde. Auf seine Thätigkeit, die er als Hoherpriester entfalten irde, lassen sich aber die Aussagen von v. 1. 2 wegen der Vergleichung mit Melchidek nicht beziehn. Das kraftvolle Scepter in der Hand des Gefeierten, das Jahve von on ausstrecken wird, ist nicht der Aaronstab, sondern das Fürstenscepter. — Cheyne ndlich erblickt in dem Psalm eine Verherrlichung Simons, welcher durch die Vertreibung er Syrer aus der Acra im Jahre 142 das Werk der Befreiung Jerusalems vollendet hatte. r meint, der Psalm (vgl. v. 4) rechtfertige den Volksbeschluss zu Gunsten Simons Mak. 14 41: *εὐδόκησαν οἱ Ἰουδαῖοι τοῦ εἶναι Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα.* ber sollte der Dichter wirklich sein Thema einem vielleicht öffentlich aufgestellten Volksbeschluss entnommen und diesen sodann zu einem göttlichen Schwur umgestempelt aben? Zudem war bei Simon nicht einmal in dem Grade wie bei Jonathan das (Hohe)riesterthum etwas Neues, zu der fürstlichen Würde Hinzugekommenes, wie es im Psalm orausgesetzt ist.

Zur Zeit Christi wurde der Psalm unwidersprochen auf den Messias gedeutet Mt. 22 41 ff. vgl. 26 23. Act. 2 33 ff. 5 31. 7 55 f. Röm. 8 34. Eph. 1 20. Kol. 1 3. I Pt. 3 22. Hbr. 1 13. 5. 10 12 ff. Apk. 5 1. 7. 3 21. I Kor. 15 24 ff. Hbr. 5 5 ff. 7 17—22. Dieser Deutung folgte bereits erjenige, welcher dem Psalm die Überschrift »von David« gab, denn Davids Herr konnte ur der Messias sein. Noch Saadja und Obadja Gaon hielten an ihr fest, während die brigen Rabbinen des Mittelalters sie nur im polemischen Interesse aufgegeben zu haben cheinen.

Ganz ähnlich wie der 110. Psalm wurde nun freilich der 45. von der ganzen alten irche und von der Synagoge messianisch gedeutet, und doch liess sich diese Deutung ls die vom Dichter beabsichtigte nicht festhalten, wiewohl es, ebenso wie bei 110, nicht elang, die geschichtliche Persönlichkeit nachzuweisen, auf welche der Psalm sich urprünglich bezog. Aber bei 45 liess sich nur der Name des Königs nicht mehr contatiren; bei 110 dagegen gelingt es nicht, in der Geschichte Israels überhaupt eine ersönlichkeit nachzuweisen, auf welche der Psalm auch nur ganz zutreffen könnte. odann aber sind die Einwürfe, welche bei 110 gegen die messianische Deutung geltend emacht sind, nicht so unwiderleglich, wie dies bei 45 der Fall war. Am stärksten pflegt etont zu werden, dass ein gegenwärtiger König angeredet, nicht von einem zuünftigen geweissagt werde. Aber eine Weissagung soll der Psalm nach v. 1 (נְאֻם) nd v. 2 jedenfalls sein, wenn auch die Erfüllung vielleicht als unmittelbar bevorstehend edacht ist. Die Anrede an den künftigen Messias findet sich auch Jes. 8 8. Dass der lessias ein Gegenstand der Psalmdichtung sein kann, beweist Ps. 132 und die Psalmen alomos 17. 18 6—10. Analogieen und Anknüpfungspuncte für das im Psalm gezeichnete lessiasbild fehlen im alten Testament nicht. Nach Jer. 30 21 wird der zukünftige lerrscher Israels vor Jahve treten (wie sonst der Priester zum Altar, vgl. Graf ad. l.); nd Zacharja (6 13 vgl. 3 8) sieht in der Person des zukünftigen Messias die priesterliche Würde mit der königlichen vereint. In einer Zeit, in welcher das Ansehn des Priester-

[3]Dein Volk stellt sich dir willig an deinem Heertage;
In heiligem Schmuck aus des Frühroths Schooss
[Kommt] dir der Thau deiner Jugend.

---

thums immer mehr stieg, war es nur natürlich, dass die priesterliche Function in d Bilde des Messias eine Stelle erhielt. Der Dichter des Psalms scheint sein Messiasb in Anlehnung an Zacharja entworfen zu haben. Für späte Abfassungszeit spricht sch die Stellung mitten unter gleichfalls späten. Der Dichter hat Genesis 14 gelesen. ת v. 3 ist ein spätes Wort; der Plural חֲדָרֵי v. 3 vermuthlich auch eine junge Bildun עַל דִּבְרָתִי v. 4 ist die jüngere Form für עַל דְּבַר, vgl. Koh. 3 18. 7 14. 8 2. Der kriegeris Ton des Psalms würde sich aus der makkabäischen Zeit sehr gut erklären, in wel auch der nahe verwandte Ps. 2 mit Wahrscheinlichkeit verlegt wurde.

1 נאם יהוה, eigentlich: »das Orakel Jahves«, d. h. das was Jahve dem Dichter geraunt hat, lautet folgendermassen. Durch diese feierliche Formel kennzeichnet si der Dichter selbst als Prophet, der einer göttlichen Offenbarung gewürdigt worden i Der directe Empfänger des Orakels ist nicht der als אֲדֹנִי Angeredete, sondern d Dichter, aber natürlich gilt das Orakel jenem. נְאֻם steht in seltenerer Weise am Anfa des Satzes wie Jes. 1 24. 56 8. I Sam. 2 30. Num. 24 3 f. 15 f. II Sam. 23 1. Prv. 30 1. D Inhalt des נאם bildet der ganze Psalm von שֵׁב לִימִינִי an, zunächst jedoch bis v. 3 End Er geht nach v. 2 nicht auf schon vorhandene, sondern auf erst kommende Ereigniss Noch sitzt der Angeredete nicht zur Rechten Jahves; noch waltet sein Scepter nicht Zion, sondern es wird ihm verheissen, dass Jahve es von Zion ausstrecken wird, nämli dadurch, dass er es ihm in die Hand giebt. — אֲדֹנִי wird gebraucht in der Anrede Höherstehende, Gen. 23 6. 33 8. 44 7; besonders in der Anrede an den König I Sam. 22 Im Psalm ist es der Messias, den der Dichter mit dem Auge des Geistes als vor G gegenwärtig schaut. Im Psalt. Salom. 17 36 heisst er *Χριστὸς κύριος*, was nicht not wendig falsche Übersetzung von מְשִׁיחַ יהוה zu sein braucht. Übrigens spricht der Dicht augenscheinlich als Repräsentant der ganzen Gemeinde, wenn er auch das Singularsuff »mein Herr« gebraucht; denn nicht ihm als Einzelnem, sondern dem Volk gehört d König an. — שֵׁב לִימִינִי] Der Sitz zur Rechten des Königs ist der höchste Ehrenpla I Reg. 2 19. Zugleich gewährte er bestimmte Rechte. Bei den altarabischen Königen v Hira war der, dem der Sitz zur Rechten zukam, der *Ridf*, der Stellvertreter des Köni und hatte bei Kriegen Anspruch auf den vierten Teil der Beute; vgl. Rosenm. Die Platz zur Rechten Jahves soll der im Psalm Gefeierte einnehmen; er wird dadurch der Stellvertreter Jahves gekennzeichnet. Es geschieht dadurch, dass er den Thron Jerusalem einnimmt. Dieser ist eigentlich der Thron Jahves I Chr. 29 23. Der irdis König, welcher auf ihm sitzt, wird von Jahve גֶּבֶר עֲמִיתִי »der Mann, der mir der näch ist« genannt Zch. 13 7. Somit wird der Gefeierte durch das שֵׁב לִימִינִי zu königlich Würde erhoben. — Das letzte Versglied nennt den Erfolg des Thronens zur Recht Jahves: die Feinde sollen dem Messias-König besiegt zu Füssen gelegt werden, so d sie gleichsam der Schemel sind, auf den er tritt. Schwerlich will der mit עַד eingeführ Satz besagen, dass das Thronen zur Rechten aufhören soll, wenn die Feinde unterwor sein werden (I Kor. 15 24—28); עַד oder עַד אֲשֶׁר (112 8) bezeichnet nicht immer den zeitlich Endpunct, sondern mehrfach auch das Ziel einer Handlung und bedeutet dann *usque adeo, ut, dermassen, dergestalt dass*, wie das entsprechende arab. حَتَّى und syr. ܥܕܡܐ (v Bernstein, Chrestom. Syr. S. 362), vgl. 112 8. Gen. 28 15. Dtn. 7 24. — Der gleich hier Anfang des Psalms und sodann wieder am Schluss stark hervortretende kriegeris Zug in dem Messiasbilde hat, abgesehn von Ps. 2, eine Parallele an Psalt. Sal. 17 23

Blicke her, o Herr, und erwecke ihnen ihren König,
Den Sohn Davids, für die Zeit, die du weisst, o Gott,
Dass er herrsche über Israel, deinen Knecht.

4 Geschworen hat Jahve, er bereut es nicht:
»Du bist ein Priester ewiglich
»Nach Melchisedeks Weise«.

Und gürte ihn mit Kraft,
Ungerechte Fürsten zu zermalmen,
Jerusalem von Heiden zu reinigen,
Die es zertreten mit Vernichtung,
In Weisheit, in Gerechtigkeit;
Sünder aus dem Erbe auszustossen,
Den Übermuth von Sündern wie Töpfergeschirr zu zerbrechen;
Mit eisernem Scepter ihren ganzen Bestand zu zerschmettern;
Gesetzlose Heiden durch das Wort seines Mundes zu vernichten,
Dass bei seinem Drohn die Heiden vor seinem Antlitz fliehn;
Und Sünder zu strafen wegen ihrer Gesinnung.

2 Obwohl in 2a der Dichter, nicht Jahve, den zukünftigen König apostrophirt, gehören doch auch diese Worte mit zu dem Orakel. — In מטה עזך geht das Suffix wie in v. 3 ביום חילך auf den zusammengesetzten Begriff »Machtscepter«, vgl. Jer. 48 17. Ez. 19 14; es ist gemeint das machtvolle königliche Scepter, welches das Symbol der Herrschaft ist. Das Ausstrecken des Scepters ist Emblem des Strafvollzuges, vgl. Jes. 10 26. 24. Das Scepter ist hier nicht als Hirtenstab sondern als Werkzeug des Schlagens gedacht. Jahve aber reckt das Scepter aus, weil er selbst der Arm des Königs sein will. — In 2b redet wieder Jahve, welcher mit diesen Worten seinem Stellvertreter die dauernde Herrschaft sichert. Auch wenn Feinde den König von allen Seiten umgeben, so soll er doch siegreich und kraftvoll die Herrschaft über sie ausüben. Der Ausdruck בקרב אויביך macht es wahrscheinlich, dass es zur Zeit des Dichters für Israel hiess: »Feinde ringsum«, und dass der Dichter es auch für die messianische Zeit nicht anders erwartete. 3 Die Erwähnung der drohenden Feinde leitet auf den Gedanken, dass das Volk sich seinem zukünftigen Könige willig zum Kampf stellen wird, wie etwa zur Zeit Deboras Jdc. 5 2. 9. — נְדָבֹת ist emphatisches Prädikat (Ges. 141 1 Anm. 1) und stärker als מִתְנַדֵּב; das Volk ist ganz Freiwilligkeit, vgl. 109 4. Auch der Plural statt des Singulars נְדָבָה scheint dazu zu dienen, den Begriff noch zu verstärken. Dass es sich nicht um freiwillige Opfer des Volks an den König, sondern um willige Heeresfolge handelt, zeigt das folgende ביום חילך, d. i. an dem Tage, an welchem das Heer zum Kampf geführt wird. — 3b. c Der Gedanke der ersten Vershälfte wird unter einem Bilde wiederholt und weiter ausgemalt. Subject ist hier טל ילדותך; als Prädikat ergänzt sich aus 3a leicht: »fällt dir zu«. Der aus dem Schooss der Morgenröthe geborene Thau ist Hos. 14 5 Jes. 26 19 ein Bild der belebenden Frische. Im Psalm, wo die zum Kriegszug herbeiströmende junge Mannschaft selbst Thau genannt wird, ist das tertium comparationis wohl noch mehr die zahllose Menge Mch. 5 6. Der feierliche Eindruck, den die vom Thau benetzte Morgenlandschaft macht, führt die nähere Bestimmung »im heiligen Schmuck« herbei. Gemeint ist damit die wie Thautropfen blinkende Waffenrüstung. »Heiliger Schmuck« (הַדְרַת קֹדֶשׁ) heisst sonst freilich die Priesterkleidung 96 9. I Chr. 16 29. II Chr. 20 21, mit der auch die anbetenden Engel bekleidet gedacht sind 29 2. Aber gewiss konnte ein Dichter auch die kriegerische Rüstung so nennen, zumal da die Krieger מְקֻדָּשֵׁי יהוה sind Jes. 13 3 (Hitz.). Der sonst nicht vorkommende Plural חַדְרֵי ist doch kaum schwieriger als נְדָבֹת, vgl. auch 103 1. Die Textes-lesart wird bestätigt durch LXX Aq. Theod. Quinta, Syr. Targ. Auch die Einführung des Priesters v. 4 ist bei dieser Lesart besser vorbereitet. Sym. Hier. und nicht wenige hebr. Handschriften bieten בַּהֲדְרֵי קֹדֶשׁ nach 87 1. — מִשְׁחָרְךָ für שַׁחֲרֵךְ nur hier. Zu der Personification vgl. Job. 3 9. 38 12. 13. — יַלְדוּת, ein junges Wort, Koh. 11 9 f., bedeutet sonst die Jugendzeit, hier als Concretum die junge Mannschaft. Es ist ein Genetiv der Appo-

5 Der Herr zu deiner Rechten
Zerschmettert Könige am Tage seines Zorns.
6 Er wird Gericht halten unter den Völkern, erfüllend mit Leichen,
Zerschmetternd das Haupt auf weitem Gefild.

---

sition zu עַל. Übrigens stand der Text von 3b in alter Zeit nicht fest. Die meisten Übersetzungen lasen מִשַּׁחַר, und Origenes transcribirte μεσσααρ; LXX lassen לְךָ טַל aus und sprachen יַלְדֻתְךָ aus (πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε), vgl. JprTh. 1882, 656. 4 Der König soll zugleich Priester sein, wie jener alte Priesterkönig Melchisedek Gen. 14 18. Dies ist ein unabänderlicher göttlicher Beschluss. נִשְׁבַּע entspricht dem נְאֻם v. 1, ist aber ein noch stärkerer Ausdruck, und erhält zudem noch ein besonderes Gewicht durch das hinzugefügte וְלֹא יִנָּחֵם. Die mit der königlichen Würde verbundene priesterliche ist demnach der Schwerpunct, auf welchen der Dichter den Nachdruck legt. Dabei ist es freilich auffallend, dass im weiteren Verlauf des Psalms scheinbar nicht die priesterliche sondern nur die königliche Thätigkeit des Gefeierten ausgemalt wird; doch s. unten zu v. 5. — לְעוֹלָם kann nach I Mak. 14 41 bedeuten: »für immer« im Sinne einer relativ langen Zeit, deren Endpunct aber doch abzusehn ist. Wenn aber der Psalm richtig auf den Messias gedeutet ist, so ist vielmehr Jes. 9 6 als Parallele heranzuziehn. Das Priesterthum des messianischen Königs soll überhaupt kein Ende nehmen. — עַל דִּבְרָתִי] LXX κατὰ τὴν τάξιν. Hier. *secundum ordinem*; vgl. Hbr. 7 15 κατὰ τὴν ὁμοιότητα. Wegen des Chireq compaginis vgl. Ges. 90 3 a. Das Priesterthum nach der Weise Melchisedeks kann nach Gen. 14 nur ein solches sein, welches zugleich die königliche Würde mit umfasst. Der Gefeierte soll beides in einer Person sein, König und Priester. Worauf sich seine priesterliche Thätigkeit beziehn wird, sagt der Dichter nicht; es kommt ihm nur darauf an, dass die beiden höchsten Würden, die es in Israel gab, in der messianischen Zeit nicht mehr auf zwei Personen verteilt sondern in einer einzigen vereinigt sein sollen. Als Anknüpfungspunct für diesen Gedanken wird dem Dichter die Weissagung Zch. 6 12. 13 gedient haben, wie meiner Ansicht nach nur übersetzt werden kann: »und er (der Zemach) wird Priester sein auf seinem Throne«, nicht: »und es wird (ausser dem Zemach) ein Priester (vorhanden) sein auf seinem Throne«; s. Köhler ad. l. 5 Die Schilderung der kriegerischen Thätigkeit des Messias wird wieder aufgenommen. Wenn zwischen v. 4 und 5 ein Zusammenhang bestehn, und v. 4 nicht völlig abgerissen dastehn soll, so muss man annehmen, dass der König als Priester das Heer in den Kampf gegen die Feinde führen wird. So geschah es thatsächlich in makkabäischer Zeit, und nach diesen ihm bekannten Verhältnissen wird der Dichter sein Messiasbild gezeichnet haben. Er erwartet, dass der siegreiche König der Zukunft, wie seine heldenmüthigen makkabäischen Zeitgenossen, das Heer als Priester anführen wird. — אֲדֹנָי ist nicht, wie Ältere annahmen, der Messias, sondern wie überall Jahve, wie auch 17 Codd. Kennicott יְהוָה statt אֲדֹנָי lesen. Jahve steht im Kampfe schützend zur Rechten (16 8. 121 5) des Königs, während er auf dem Throne links von ihm sass v. 2. — מָחַץ fassen die Alten als Präteritum auf (*percussit*). Aber das Imperfect יָדִין v. 6, welches augenscheinlich die Schilderung von v. 5 fortsetzt, zeigt, dass es Perf. propheticum ist; der Sänger sieht prophetisch die feindlichen Könige bereits zerschmettert und das Feld mit Leichen angefüllt. — Der Zornestag ist der Tag, an welchem Jahve durch seinen Schützling über die heidnischen Könige und Völker Gericht halten wird, vgl. 2 5. 12. Jes. 13 9. 13. — מלכים ohne Artikel, d. i. Leute, wie hoch sie auch gestellt sein mögen. 6 Subject zu יָדִין scheint nach v. 5 Jahve zu sein. Da aber die Aussagen v. 7 nur auf den König passen, so kann auch v. 6 schon von ihm die Rede sein. Gegen Schluss des Psalms verlässt der Dichter die Form der Anrede und spricht von seinem Helden als einem dritten. Das Gericht, das der zweite Melchisedek hält, ist hier ein Strafgericht über die Israel bedrängenden Völker. — גְּ in גּוֹיִם deutet an, dass die Völker, von ihm beschieden, um ihn versammelt sind. — מָלֵא fassen alle

7 Aus dem Bache wird er trinken auf dem Wege;
Darum wird er das Haupt erheben.

111

Preis Gottes.

1 Halleluja.
Ich will Jahve von ganzem Herzen preisen
In der Frommen Kreis und Gemeinde.

Alten transitiv. Als Object wird mit Targ. ארץ רבה aus dem Folgenden zu entnehmen sein. גְּוִיּוֹת ist zweiter Accus., welcher angiebt, womit angefüllt wird Ges. 117 5. Aq. Sym. Hier. (*implebit valles*) lasen גְּאָיוֹת. Die Perfecta מָלֵא und מָחַץ gegenüber dem Imperf. יָדִין sind als verbale Umstandssätze aufzufassen, vgl. Ges. 156 3 a. — Zu מחץ ראש vgl. Hab. 3 13. Ps. 68 22. ראש bezeichnet nach diesen Stellen nicht den Führer des feindlichen Heeres, sondern das Haupt jedes Einzelnen, der sich dem Helden auf dem Blachfeld zum Kampfe stellt. על ארץ רבה gehört hiernach nicht zu ראש, in welchem Falle es לארץ רבה heissen müsste (Num. 14), sondern zu מחץ, vgl. Hier. *in terra multa*. An die Hauptstadt der Ammoniter *Rabbah* ist natürlich nicht zu denken (so schon Rabbinen), da diese keine אֶרֶץ war. 7 Die Schlacht, die der Dichter prophetisch geschaut hat, sieht er schon beendet. Aber obgleich die Feinde geschlagen sind, und obgleich der Held durch den Kampf ermüdet ist, stärkt er sich doch durch den erfrischenden Trank (36 9. Jer. 31 9. II Sam. 23 15) zur Verfolgung, um sie völlig zu vernichten. — בַּדֶּרֶךְ zieht die Accentuation richtig nicht zu מִנַּחַל, sondern zu יִשְׁתֶּה: auf dem Wege, d. i. auf der Verfolgung wird der Held trinken, und zwar aus dem ersten besten Bach, vgl. Jdc. 7 5. 6. — 7 b על כן bezieht sich nicht ausschliesslich auf den erquickenden Wassertrunk, sondern auf die ganzen v. 5—7 geschilderten Vorgänge. Als triumphirender Sieger über alle seine Feinde schreitet der Priester-König erhobenen Hauptes einher. — Der Schluss des Psalms hat etwas Abruptes, weswegen mehrere Ausleger annehmen, dass Etwas ausgefallen ist. Ich halte dies nicht für wahrscheinlich.

111 und 112

Diese beiden Psalmen bilden ein eng zusammengehöriges Paar. Während der erste Gottes Herrlichkeit schildert, die in der Geschichte seines Volks zu Tage tritt, preist der zweite das Glück des Frommen in der Weise, dass die Prädikate, welche Ps. 111 von Gott ausgesagt waren, im 112. mit sinniger Umbiegung des Sinnes auf den Frommen angewandt werden; vgl. 112 1 mit 111 2. 112 3 mit 111 3. 112 4 mit 111 4. 112 5 b mit 111 7 a. 112 6 b mit 111 4 a. 10 c. 112 8 a mit 111 8 a. 112 9 a mit 111 5 a. Die enge Zusammengehörigkeit tritt ausserdem am Schluss von 111 und am Anfang von 112 zu Tage. Der Schlussgedanke von 111, dass die Furcht Jahves der Weisheit Anfang ist, wird in 112 thatsächlich zum Anfang und zum Thema gemacht. Endlich ist die formelle Anordnung in beiden Psalmen völlig gleich. Sie ist alphabetisch gehalten, und zwar so, dass die einzelnen Versglieder in ihren Anfangsbuchstaben der Reihenfolge des Alphabets folgen; jeder Vers enthält zwei Glieder, nur auf die beiden letzten Verse kommen in beiden Psalmen je drei Glieder. Nach alle diesem kann es nicht zweifelhaft sein, dass 112 im Hinblick auf 111 gedichtet ist und ein Gegenstück zu diesem Psalm bilden soll. Ob der Dichter in beiden Psalmen derselbe ist, bleibt trotzdem ungewiss.

In der ursprünglichen LXX hatten beide Psalmen die Überschrift *τῆς ἐπιστροφῆς Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου*, worin die richtige Wahrnehmung zum Ausdruck gekommen ist, dass sie der nachexilischen Zeit angehören. Sie sind abhängig von anderen Psalmen

2 Gross sind die Werke Jahves,
Durchforschenswert für Alle, sie lieben.
3 Hoheit und Pracht ist sein Thun,
Und seine Gerechtigkeit besteht für ewig.
4 Er hat ein Gedächtniss seiner Wunder gestiftet;
Barmherzig und gnädig ist Jahve.
5 Er hat Nahrung gegeben denen, die ihn fürchten,
Für ewig gedenkend seines Bundes.
6 Seiner Thaten Macht hat er seinem Volke kund gethan,
Indem er ihnen Völker als Erbe gab.
7 Seiner Hände Thun ist Treue und Recht,
Zuverlässig sind alle seine Befehle,
8 Gestützt für immer und ewig,
Vollzogen getreulich und redlich.
9 Er hat seinem Volke Erlösung gesandt,
Für ewig seinen Bund bestellt,
Heilig und furchtbar ist sein Name.

---

und von den Proverbien. Wie lange nach dem Exil sie entstanden sind lässt sich nicht mehr ausmachen.

111

1 Halleluja ist hier wie 112 1 ein für liturgische Zwecke später hinzugefügtes Responsorium. Dass es nicht ursprünglich zum Psalm gehört folgt daraus, dass es ausserhalb der alphabetischen Ordnung steht. — יְשָׁרִים sind die Israeliten Num. 23 10. Aber das Fehlen des Artikels deutet an, dass nicht alle Israeliten zu den Frommen gehören; der Sänger mit seinen Gesinnungsgenossen bildet eine ecclesiola in ecclesia. — וְעֵדָה dichterisch frei für וְעֵדָתָם. 2 דְּרוּשִׁים übersetzt Hier. gut. *exquirenda*; die Werke Gottes, d. i. seine Thaten für sein Volk v. 6, verdienen es, dass man sich liebevoll in sie versenkt; vgl. Ges. 116 2 b, wo jedoch das Qal mit Unrecht von diesem Gebrauch ausgenommen ist. — חֲפֵצֵיהֶם halten LXX Hier. (*in cunctis voluntatibus suis*) für einen Plural des Substantivs חֵפֶץ I Reg. 9 11, was keinen recht klaren Gedanken gewährt. Sym. *ἐν πάσῃ τῇ χρείᾳ αὐτῶν* sprach das Wort als Sing. aus. Einfacher und natürlicher sehn Aq. Syr. Targ. (*omnibus qui complacuerunt sibi in eis*) es als einen Plural von dem Adjectiv חֵפֶץ an, worauf auch die Nachbildung 112 1 חֲפֵץ hinweist. Von חֲפָצִים kann der stat. constr. neben חֲפָצֵי auch חֲפָצֶי lauten, wie שִׂמְחֵי Jes. 24 7 neben שִׂמְחַי Ps. 35 26. 4 Bar Hebr. erklärt: durch jüngst vollbrachte Wunder hat er uns an die der Vorzeit erinnert. Andere finden hier einen speciellen Hinweis auf das Passah, welches Ex. 12 14 als זִכָּרוֹן an das in Ägypten Erlebte bezeichnet wird. Einfacher ist es, an die in Israel fortlebende Tradition zu denken 78 3. 5 טֶרֶף Nahrung, wie Prv. 31 15; der Ausdruck wurde gewählt, weil der Dichter ein mit ט beginnendes Wort gebrauchte. 5 b ist Umstandssatz Ges. 156 3. Sym. *μνημονεύων αἰωνίου συνθήκης αὐτοῦ*. 6 גּוֹיִם ist Genetiv der Apposition, vgl. 2 8. Der Dichter denkt an die Eroberung des gelobten Landes unter Josua. 7 Treue, insofern die Thaten Erfüllung der gegebenen Verheissungen sind; Recht, sofern die Israel ausgelieferten Völker durch ihre Gottlosigkeit das Einschreiten Jahves provocirt hatten, vgl. Dtn. 9 5. — פִּקּוּדִים sind hier die Anordnungen, die Gott als Weltregierer trifft, und für deren Vollzug er sorgt v. 8. 8 Gestützt d. i. unwandelbar feststehend (Hier. *firmata*). Die göttlichen Anordnungen in Bezug auf die Geschicke der Völker stehn unwandelbar fest und werden unter allen Umständen vollzogen. — Die Texteslesart יְשֻׂאִי

10 Der Weisheit Anfang ist die Furcht Jahves,
Heilsame Einsicht Allen, die sie üben;
Sein Preis bleibt ewig bestehn.

112

Segen des Gerechten.

1 Halleluja.
Glücklich der Mann, der Jahve fürchtet,
Seine Gebote innig liebt.
2 Sein Same wird mächtig auf Erden sein;
Der Frommen Geschlecht wird gesegnet.
3 Fülle und Reichthum ist in seinem Hause,
Und seine Gerechtigkeit besteht für ewig.
4 Als ein Licht geht er im Dunkel den Frommen auf,
Ein barmherziger und gnädiger und gerechter.

---

müsste ein adverbieller Accusativ zu עשׂוּם sein. Viel einfacher und natürlicher liest man nach 25 21 mit den Alten (LXX Hier. Syr. Targ.) וְיִשָּׂר. 9 Die Erlösung ist nicht auf die aus Ägypten beschränkt. — Die Prädikate der Heiligkeit und Furchtbarkeit beziehn sich auf Jahves Verhalten gegenüber Israel einerseits, gegenüber dessen Feinden andrerseits. 10a Ein Spruch aus Prv. 1 7. 9 10, vgl. Job. 28 28. — 10b שֵׂכֶל טוֹב ist zweites Prädikat zu יִרְאַת יְהוָה. — Das Suffix in עֹשֵׂיהֶם kann schon deswegen nicht auf פִּקּוּדָיו v. 7 gehn, weil dies Wort die göttlichen Anordnungen in Bezug auf die Völkergeschichte bezeichnete, nicht die einzelnen Gebote des Gesetzes. Das Suffix bezieht sich vielmehr auf Weisheit und Gottesfurcht. Beispiele für Masculin-Suffixe, die sich auf weibliche Substantive beziehn, sind zahlreich, s. Ges. 135 5 Anm. 1. LXX Hier. Syr. übersetzen *qui faciunt eam*. — Das Suffix in תְּהִלָּתוֹ bezieht sich auf Jahve, vgl. 3b.

112

Vgl. die Vorbemerkungen zu 111. — »Der Schluss von 111 (רֵאשִׁית וגו׳) wird im Anfang von 112 אַשְׁרֵי וגו׳ weiter fortgeführt« (Graetz).

1 חָזָק ist Aufnahme von חִזְּקוּם 111 2 und bestätigt somit die dort gegebene Erklärung. 2 גִּבּוֹר bezieht sich hier nicht auf kriegerische Eigenschaften, sondern bezeichnet die männliche Tüchtigkeit im Allgemeinen und die mit derselben verbundene angesehene Stellung, wie Rt. 2 1. I Sam. 9 1. II Reg. 15 20. — Zu 2b vgl. Jes. 65 23. יְשָׁרִים ist Genetiv der Apposition. 3a entspricht 111 3a; 3b ist identisch mit 111 3b, aber mit anderer Bedeutung des Wortes צְדָקָה. Ein unbekannter Übersetzer giebt es 112 3 mit ἐλεημοσύνη wieder, was zu eng ist. Nach dem Parallelgliede ist an ein erworbenes Gut, nicht an eine Eigenschaft zu denken. Wie Ez. 18 20 ist צְדָקָה v. 3 und v. 9 fast identisch mit Verdienst, so Targ. זְכוּתֵיהּ *meritum eius*; vgl. Weber, Altsynagog. Theol. S. 280 ff. 4 Da der Psalm im Gegensatz zu 111 nicht Jahves Lob verkündet, sondern das des Frommen, so müssen die Aussagen auch dieses Verses auf den Letzteren bezogen werden. Der Dichter wendet Ausdrücke, die sonst von Gott gebraucht werden, ebenso wie 3b auf den Frommen an, was Hengstenberg nicht unzutreffend als »heilige Parodie« bezeichnet. Dem ersten Gliede liegen die Stellen 97 11. Jes. 58 10 zu Grunde, aber so, dass das, was dort von Gott gesagt ist, hier auf den Frommen übertragen ist. Die gewöhnliche Erklärung, nach welcher Jahve als Licht für die Frommen bezeichnet wäre, und die Ausdrücke חַנּוּן וגו׳ den Inhalt von אוֹר entfalteten, scheitert schon daran, dass der Dichter nicht, wie sonst

5 Wohl geht's dem Mann, der Barmherzigkeit übt und leiht,
Der seine Angelegenheiten auf Recht stützt;
6 Denn er wird auf ewig nicht wanken,
In ewigem Gedächtniss bleibt der Gerechte.
7 Vor schlimmer Botschaft fürchtet er sich nicht;
Sein Herz ist getrost, auf Jahve vertrauend.
8 Sein Herz ist fest, er fürchtet sich nicht,
Bis er seine Lust an seinen Feinden sieht.
9 Er hat ausgestreut, den Armen gegeben:
Seine Gerechtigkeit besteht für ewig,
Sein Horn ragt hoch in Ehren.
10 Der Gottlose sieht's und ärgert sich,
Knirscht mit den Zähnen und vergeht;
Der Gottlosen Wunsch wird zunichte.

113

Jahve erhöht die Niedrigen.

1 Halleluja.
Lobet, ihr Knechte Jahves,
Lobet den Namen Jahves.

überall im Psalm, den Singular לָיְשָׁר gebraucht; v. 2 war der Plural wegen דור unvermeidlich. יְשָׁרִים steht parallel den אֲבִיוֹנִים v. 9. Endlich wird v. 5 mit dem Worte חנן deutlich der v. 4 auf den Frommen angewandte Ausdruck חַנּוּן erläutert. Subject zu יָרֵא ist der im Psalm glücklich Gepriesene; איש ist Apposition zu diesem Subject. **5** Nach 37 21. — טוב איש kann nicht bedeuten *bonus vir* (Sym. Hier. Targ.), da dies durch איש טוב ausgedrückt sein müsste. טוֹב ist vielmehr = אשרי v. 1. Jes. 3 10. — Da der, welcher aus Barmherzigkeit leiht, nicht vor Gericht gezogen wird, so kann 5b nicht heissen: »er wird seine Sache im Gericht behaupten«; auch würde man in diesem Falle erwarten הַמִּשְׁפָּט mit Artikel. Das Imperf. tritt vielmehr an Stelle des Participiums und setzt die Beschreibung des Frommen fort, vgl. Ges. 116 5 Anm. 7. Richtig Sym. *οἰκονομεῖν τὰ πράγματα αὐτοῦ μετὰ κρίσεως*, vgl. Targ. כהלכתא = *secundum ius* und Luthers treffende Übersetzung. Das Glied entspricht 111 7a und will besagen, dass der Fromme kein פַּחַד ist. **6** כִּי begründet oder erläutert das טוֹב in v. 5. — 6b entspricht 111 4a. Auch der Gerechte stiftet sich durch seine Thaten ein ewiges Gedächtniss, vgl. Prv. 10 7. — Zu 7b vgl. Jes. 26 3. **8** Über den Gebrauch von עַד אֲשֶׁר vgl. zu 110 1. Der Gerechte weiss sicher, dass der Zeitpunct noch einmal eintreten wird, wo er sich an der Bestrafung seiner Feinde weidet. **9** פִּזַּר von reichlichem Spenden von Wohlthaten wie Prv. 11 24. — צדקו in demselben Sinne wie v. 3. — 9c ist eine Entlehnung aus I Sam. 2 1. **10** Die Schlussworte des Psalms sind ebenso wie seine Anfangsworte eine Nachbildung von Ps. 1.

113

Der Sänger fordert auf zum Lobe Jahves zu allen Zeiten und an allen Orten. Preiswürdig ist er wegen seiner Erhabenheit wie wegen seiner Herablassung. Diese letztere erfährt Israel, das in den Staub getretene und wieder erhöhte, das kinderlose, und zur fröhlichen Mutter gewordene.

2 Der Name Jahves sei gepriesen
Von nun an bis in Ewigkeit;
3 Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang
Sei Jahves Name gelobt.
4 Erhaben über alle Völker ist Jahve,
Über die Himmel geht seine Herrlichkeit.
5 Wer ist wie Jahve, unser Gott,
Der in der Höhe thront,
6 Der in die Tiefe schaut
Im Himmel und auf Erden?
7 Der aus dem Staub den Niedrigen erhebt
Und aus dem Koth den Armen erhöht,
8 Um wohnen zu lassen bei Fürsten,
Bei Fürsten †sein Volk*?
9 Der die von unfruchtbarem Hause
Als Mutter der Kinder fröhlich wohnen lässt!
Halleluja.

Da v. 9 ein Citat aus Deuterojesaias ist, so muss der Psalm der nachexilischen Zeit angehören, worauf auch der Inhalt von v. 6 führt. v. 3 hat eine Parallele in Maleachi 1 11.

113 bis 118 bilden in der jüdischen Liturgie das sogenannte Hallel, welches am Neumond, der Tempelweihe und den drei Wallfahrtsfesten, Passah, Wochenfest und Laubhüttenfest gesungen wird. 113 und 114 werden beim Passah vor dem Mahl, 115—118 nach beendetem Mahle gesungen. Die Sitte wird im Talmud Pesachim 117 erwähnt, und Mt. 26 30 *καὶ ὑμνήσαντες* bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach auf das Hallel. S. Buxtorf, Lexicon Chald. 612 ff., wo auch über den Unterschied des einfachen Hallel von dem grossen Hallel. (118—137 oder 120—137) gehandelt wird.

3 Der Sänger denkt nicht bloss an die in aller Welt zerstreut lebenden Israeliten, sondern auch an die Heiden, von denen der Name Jahves ebenfalls gepriesen werden soll, weil er nach v. 4 auch ihr Herrscher ist, vgl. 99 2. 4 עַל ist hier nicht, wie 8 2 am Himmel, sondern nach dem Parallelismus »über den Himmel hinaus«, d. i. höher als der Himmel. — Über die bedeutungslos gewordenen Reste alter Casusendungen in v. 5—9 vgl. Ges. 90 3. Nirgend im alten Testament treten sie so gehäuft auf, wie hier; sie sind als künstlicher Archaismus anzusehn. 5 Wer, nämlich unter den Göttern. — Über die Verbindung המגביהי לשבת und analog v. 6, worin לְ das Object einführt (eigentlich: »der hoch macht das Thronen«) s. Ges. 114 Anm. 3. 6 Der Vers leitet zu dem Grundgedanken der folgenden Verse 7—9 über. Wiewohl Jahve so hoch thront, so übersieht er doch den Elenden im Staube nicht. Derselbe Gedanke 138 6. Jes. 57 15. — בשמים ובארץ wird am natürlichsten mit לראות verbunden; der Gesichtskreis Gottes umspannt Himmel und Erde. 7 und 8a ein Citat aus I Sam. 2 8. — Zu v. 8 vgl. Job. 36 7. — Zu להושיבי muss, wenn der Text richtig ist, aus v. 7 רָל und אֶבְיוֹן als Object ergänzt werden, vgl. LXX Hier. *ut eum sedere faciat.* Da aber der Niedrige und Arme ebenso wie die Unfruchtbare v. 10 im Grunde nur die Gemeinde bezeichnet (vgl. zu v. 9), so ist es freilich auffallend, dass »der Arme« wohnen soll »bei Fürsten seines Volks«. Vielleicht schrieb der Dichter statt נְדִיבֵי wieder נְדִיבִים, so dass die poetische Form der Anadiplosis, wie 120 ff., vorliegt. Auf diese Weise ist dann in עַמּוֹ das jetzt fehlende Object zu להושיבי gewonnen. 9 Die Erwähnung der Unfruchtbaren ist ebenfalls herbeigeführt durch I Sam. 2 5; damit aber ist verknüpft eine Erinnerung an Jes. 54 1 (vgl. 66 8), wo die Unfruchtbare Bild Zions ist.

114

Israels Auszug aus Ägypten.

1 Als Israel aus Ägypten zog,
Jakobs Haus aus stammelndem Volk,
2 Da wurde Juda sein Heiligthum,
Israel seine Herrschaft.
3 Das Meer sah und floh,
Der Jordan strömte zurück,
4 Die Berge sprangen wie Böcke,
Die Hügel wie Lämmer.
5 Was ist dir, o Meer, dass du fliehest,
Du Jordan, dass du zurückströmst?
6 Ihr Berge, dass ihr springt wie Böcke,
Ihr Hügel wie Lämmer?

Richtig umschreibt Targ. עקרת des Psalms: »die Gemeinde Israels, welche einer Unfruchtbaren gleicht«. מושיבי heisst dann: er macht, dass sie einen Wohnsitz hat und nicht heimatlos umherirren muss. עֲקֶרֶת הַבַּיִת ist soviel wie אֲשֶׁר עֲקָרָה עֲקָר. Der stat. constr nach Ges. 128 2. — In אֵם הַבָּנִים geht der Artikel nicht auch auf das Nomen regens Ges. 127 Anm. 3. הַבָּנִים ist determinirt, weil die bestimmten Kinder dieser Mutter gemeint sind (Hitzig), nämlich die Israeliten und die sich ihnen anschliessenden Heiden; vgl. Targ.: »reich an Schaaren, wie eine Mutter, die sich ihrer Söhne freut«. — הללויה ziehn LXX zu 114.

114

Der Auszug aus Ägypten war die Geburtsstunde der Gottesherrschaft in Israel. Meer und Berge feierten diesen heiligen Augenblick, denn auch sie müssen die Allmacht Gottes, der seinem Volke Alles dienstbar macht, preisend verkünden. — In lyrischem Schwung und dramatischer Lebendigkeit feiert der Psalm das Ereigniss, dessen Erinnerung das Passah gilt. Sein Inhalt schliesst sich an den Schluss des vorhergehenden an, und die Vorliebe für alte Casusendungen in v. 8 legt die Vermuthung nahe, dass beide von einem und demselben Dichter stammen. — Über diesen Psalm bei den Mandäern vgl. de Lag. in Gött. gel. Anz. 1890 S. 101 ff.

1 LXX ziehn הללויה von 113 9 hierher. — לֹעֵז LXX Hier. *βαρβάρου*, Aq. *ἑτερογλώσσου*. Die beiden Prädikate des barbarischen und fremdsprachlichen sind nach der Anschauung der Alten und unserer Volkskreise eng mit einander verknüpft. Auch לֹעֵז enthält beides. 2 Der Vers geht zurück auf Ex. 19 6 גּוֹי קָדוֹשׁ. »Sein Heiligthum« ist das von der Welt abgesonderte und Gott zugeeignete Volk, vgl. Jer. 2 3. Juda, durch Israel erklärt, ist das Volk, daher als Feminin construirt, vgl. Ausdrücke wie בַּת צִיּוֹן Jes. 22 4. Die Voranstellung von Juda erklärt Delitzsch daraus, dass Jahve in diesem Stamm sein Heiligthum aufrichtete. Wahrscheinlicher ist der Grund der, dass zu Zeiten des Dichters nur Juda existirte. — Der Plural ממשלותיו ist wohl nach Analogie der Herrschaftsplurale (Ges. 124 1) gebildet, aber eigenthümlich, weil schon der Singular ein Abstractum ist. — Die Suffixe beziehn sich auf Jahve, der absichtlich erst v. 7 genannt wird, um die Spannung zu erregen. 3 Das Zurückweichen des rothen Meers und des Jordan (Ex. 14 21. Jos. 3 14—16) erscheint hier als Ausdruck des Schreckens vor dem Anblick des gewaltigen Gottes Israels 77 17. Nach dieser Stelle ist als Object zu רָאָה Gott hinzuzudenken. 4 Dies bezieht sich auf das Erzittern des Sinai Ex. 19 18, vgl. Ps. 68 9. Jdc. 5 4. Die Ausdrücke aus 29 6. 7 Anstatt eine Antwort des Meeres und der Berge ab-

7 Vor dem Herrn erbebe, o Erde,
Vor dem Gotte Jakobs,
8 Der den Fels zum Wassersee verwandelt,
Den Kiesel zur Wasserquelle.

115

Dem wahren Gott die Ehre.

1 Nicht uns, o Jahve, nicht uns,
Sondern deinem Namen gieb Ehre,
Um deiner Huld, um deiner Treue willen.
2 Warum sollen die Heiden sagen:
»Wo ist doch ihr Gott«?
3 Aber unser Gott ist im Himmel;
Alles was er will thut er.

---

zuwarten, giebt der Dichter vielmehr seine Zustimmung zu ihrem Thun als einem wohlbegründeten zu erkennen; Jahves Thun ist so gewaltig, dass sie allen Grund haben, vor ihm zu erzittern. Die Übersetzung der Alten (mit Ausnahme des Targ.) *contremiscit* u. ä. verwischt die dichterische Schönheit. 8 S. Ex. 17 6. Num. 20 8. 11. Die Ausdrücke aus Jes. 41 18. Dtn. 8 15. — Die beiden Wunder werden erwähnt, weil sie ein besonders schlagender Beweis der Macht Jahves auch über die Natur sind, die deswegen vor ihm zittern soll. Wegen der alten Casusendungen s. zu 113 5. — Für לְמַעְיְנֵי haben LXX Hier. Syr. *in fontes*; da sie aber auch vorher *silices* und *paludes* haben, ist die Annahme, sie hätten לְמַעְיְנֵי gelesen, unstatthaft.

115

Israel, von den Heiden schwer bedrängt, bittet Jahve, um seiner selbst willen seinem Volke zu helfen und das Heidenthum nicht triumphiren zu lassen. Die Bitte schlägt sofort in freudige Gewissheit um, denn Jahve ist der Gott des Himmels, den Göttern der Heiden aber, welche Menschenwerk sind, fehlt die Kraft, ihren Dienern den Sieg zu verleihn. Darum auf Jahve vertraut! Er wird der Seinen gedenken und sie segnen, so dass sie ihn dauernd preisen können. — Die hervorragende Stellung, welche die Priester einnehmen, während vom König und von Propheten nicht die Rede ist, zeigt, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Cheyne will ihn, wie die folgenden, der makkabäischen Zeit zuweisen, wie bereits Ältere. LXX Theod. Syr. Hier. und einige hebr. Handschriften verbinden ihn mit dem vorhergehenden. Aber der Inhalt und Ton beider Psalmen ist zu verschieden, um dies für ursprünglich zu halten.

1. 2 Durch die Unterdrückung Israels von Seiten der Heiden wird der göttliche Name entehrt, insofern es den Anschein gewinnt, Jahve **könne** seinem Volke nicht helfen. Der Sänger bittet daher, Jahve möge, nicht aus Rücksicht auf das Volk, sondern in Rücksicht auf seine eigne Ehre die Heiden eines Besseren belehren, vgl. Ez. 26 22. 23. Mit den Worten »wegen deiner Gnade und Treue« drängt sich aber die eben abgewiesene Rücksichtnahme auf das Volk doch unwillkürlich wieder vor, weil Jahve thatsächlich doch unauflöslich mit seinem Volk verbunden ist. **2** Wörtlich wie 79 10. **3 ff.** Die höhnende Frage der Heiden wird triumphirend abgewiesen mit dem Hinweis darauf, dass es Israels Gott nicht an Kraft zum Helfen fehlt, da er als der im Himmel thronende der allein Allmächtige ist, während die Götter der Heiden Menschenwerk und daher empfindungslos sind und nicht helfen können. Diese Erwägung giebt dem Sänger v. 8 ff. die Gewissheit,

4 Ihre Götzen sind Silber und Gold,
Werk von Menschenhänden.
5 Sie haben einen Mund und reden nicht,
Sie haben Augen und sehen nicht,
6 Sie haben Ohren und hören nicht,
Sie haben eine Nase und riechen nicht.
7 Ihre Hände — sie fühlen nicht,
Ihre Füsse — sie gehen nicht,
Sie sprechen nicht mit ihrer Kehle.
8 Ihnen werden ihre Bildner gleichen,
Jeder der auf sie Vertrauen setzt.
9 Israel, vertraue du auf Jahve —
Er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
10 Haus Aarons, vertraue du auf Jahve —
Er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
11 Ihr, die ihr Jahve fürchtet, vertraut auf Jahve —
Er ist ihre Hülfe und ihr Schild.
12 Jahve gedenkt an uns, wird segnen,
Wird segnen das Haus Israel,
Wird segnen das Haus Aarons,
13 Wird segnen, die Jahve fürchten,
Die Kleinen samt den Grossen.
14 Jahve wolle euch mehren,
Euch selbst und eure Kinder.
15 Ihr seid gesegnet von Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
16 Der Himmel ist Himmel für Jahve,
Aber die Erde hat er den Menschen gegeben.

---

dass Israel doch über seine Feinde triumphiren wird. Zu der Schilderung der Nichtigkeit der Götzen v. 4—7 vgl. Dtn. 4 28. Jes. 44 9—20. Eine Entlehnung aus unserm Psalm ist 135 15—18. 4 LXX Syr. Hier. lesen *idola gentium* nach 135 15; Aq. Targ. wie die Massora. Wen der Dichter mit dem Suffix in עצביהם meinte, brauchte er nicht erst ausdrücklich zu sagen; vgl. zudem v. 2. 6 Bei dem Hören denkt Theodoret an Gebete, beim Geruch an Opfer. 7 ידיהם und רגליהם sind absolut vorangestellt; LXX Hier. erleichternd nach 135 16 *manus habent . . . pedes habent*. Subject zu den Verben sind die Götter, s. 7c. 9. 10. 11 LXX Syr. lesen statt der Imperative die Perfectformen בָּטַח und עָזְרוּ, was auf den ersten Blick zu der Aussage im jedesmaligen zweiten Versglied besser passt. Die Vocalisation als Imperativ scheint anzudeuten, dass die zwei Vershälften antiphonisch gesungen wurden. Die Dreiteilung der Angeredeten findet sich auch v. 12f. 118 2—4 und 135 19. 20, wo noch das Haus Levi hinzugefügt ist. LXX Syr. lesen בֵּית יִשְׂרָאֵל wie 135 19; Hier. Targ. wie der mass. Text. 11 Unter denen, welche Jahve fürchten, versteht schon Theodoret, dann Aben Esra und Raschi Proselyten, vgl. Act. 10 1. 22. 13 16. 26. Proselyten werden schon Jes. 56 6 erwähnt. 12 זְכָרָנוּ übersetzen LXX Hier. durch das Participium (*dominus recordatus nostri benedicet*); das Perf. ist Ausdruck der Gewissheit. 13 Die Kleinen und Grossen sind Proselyten von geringer und vornehmer Herkunft, vgl. Jer. 6 13. Dagegen ist der Wunsch v. 14 nicht auf die Proselyten beschränkt. — יְיָ bezieht Luther

17 Nicht die Todten loben Jah,
Und nicht alle die zur Stille hinabgefahren;
18 Aber wir wollen Jah loben
Von nun an bis in Ewigkeit.
Halleluja.

116

Gottvertraun in tiefer Noth.

1 Ich hab' †dich* lieb; denn Jahve hört
Mein lautes Flehn;

---

ach Rabbinen auf den wachsenden Segen; es ist aber nach Dtn. 1 14 von der Vermehrung ler Volkszahl zu verstehn; ein für die zusammengeschmolzene Gemeinde (119 87) besonders ahe liegender Wunsch. 16 Der Dichter entfaltet die beiden letzten Worte von v. 15. ls Schöpfer Himmels und der Erde kann Jahve über beide verfügen. Den Himmel hat r sich vorbehalten; die Erde ist der Schauplatz, auf dem die Menschen sich des von hm gespendeten Segens erfreun. LXX Syr. Targ. Hier. übersetzen falsch *caelum caelorum lomino*; vielmehr ist השמים Subject und שמים Prädikat dazu. Anstatt zu sagen: »der Himmel ist eine Wohnung für Jahve« tritt der specielle Name dieser Wohnung sofort ieder ein. 17 Nach 6 6. 94 17. Der Vers enthält in Verbindung mit dem folgenden eine elbstaufforderung, Jahve zu preisen, so lange es Tag ist. Hinter ואמרתו v. 18 schieben XX ein הַחַיִּים, vgl. Jes. 38 19. — הללויה stellen LXX Hier. an den Anfang von 116.

116

Der Sänger hebt an mit einem Bekenntniss seiner Liebe zu Gott, der sein Gebet rhört. In Noth und Kummer wendet er sich zu dem Barmherzigen und Gnädigen, der ich der Hülflosen annimmt, und beruhigt seine Seele mit dem Hinweis auf den, der vom ode erlöst und die Thränen trocknet. Er hält am Glauben fest, auch wenn der Schmerz ich gewaltsam vordrängt, denn er weiss, nicht bei Menschen, sondern nur bei Gott steht eine Hülfe. Darum kann er danken, als wäre er schon erlöst von den Leiden, unter lenen er seufzt.

Der Psalm ist seinem wesentlichen Character nach ein Bittpsalm; die Thräne des ängers rinnt noch. Aber die Klage wird durch den Dank für die mit festem Gott- ertraun erwartete Rettung erstickt. Die Überschrift in Luthers Übersetzung: »Wie man ich im Kreuz trösten und erhalten soll« trifft durchaus das Richtige.

Die Streitfrage, ob der Psalm das Gebet eines Einzelnen oder das des Volks ent- alte, erledigt sich dahin, dass das Volk als Ganzes nach v. 18 freilich nicht redet; wohl ber spricht der Sänger nach v. 15 im Namen einer Mehrzahl, nämlich aller derer, die nit ihm in der gleichen Lage sind. Vielleicht sind die חסידים v. 15 die Ἀσιδαῖοι der Makkabäerzeit, vgl. zu 149. Auf diese Zeit bezieht schon Theodoret den Psalm, während R. Obadja Gaon ihn auf die Gemeinde der Gefangenen vor der Ankunft des Messias leutet. Jedenfalls ist er nachexilisch, was die rein aramäischen Suffixe v. 7. 12 und die ahlreichen wörtlichen Entlehnungen aus anderen Psalmen beweisen. Der Sänger war mit len Liedern seines Volks vertraut und hat mit Benutzung derselben für sich und seine Leidensgenossen ein zartes und inniges Gebet geschaffen; mit Recht nennt Ewald es ein errliches Lied.

Über die Zerlegung in zwei selbständige Psalmen bei LXX Hier. s. zu v. 10.

1 LXX Hier. ziehn das הללויה von 115 18 hierher. — Qimchi und Andere ergänzen als Object zu אהבתי aus dem Folgenden den Namen יהוה. Hierfür spricht allerdings der

2 Denn er hat sein Ohr zu mir geneigt,
Und mein Leben lang will ich rufen.
3 Haben mich Todesnetze umfangen,
Und der Hölle Ängste mich getroffen,
Treffe ich Drangsal und Kummer an,
4 So rufe ich Jahves Namen aus:
Ach, Jahve, rette meine Seele. —
5 Jahve ist gnädig und gerecht,
Und unser Gott ist barmherzig.
6 Jahve behütet die Einfältigen;
Bin ich schwach, so hilft er mir.
7 »Kehr' zurück, meine Seele, zu deiner Ruhe,
Denn Jahve thut wohl an dir«.
8 Ja du entreisst meine Seele dem Tode,
Mein Auge der Thräne,
Meinen Fuss dem Straucheln.
9 Ich werde vor Jahve wandeln
In der Lebenden Landen.

Umstand, dass der Dichter, wie sich aus v. 3. 4 ergiebt, Ps. 18 vor Augen hatte und dieser Psalm mit einem Bekenntniss der Liebe zu Gott beginnt. Aber das Object zu אוהבתי aus dem Subject des nachfolgenden Nebensatzes zu ergänzen ist sehr hart. יהוה vor כי ישמע zu stellen ist willkürlich. Daher ist die Erklärung Raschi's und Luthers »Das ist mir lieb« immer noch vorzuziehn (Jes. 56 10. Jer. 5 31. Am. 4 5), obgleich auch sie nicht ohne Bedenken ist. Bruston, Graetz und Cheyne ändern nach v. 10 השמרתי; wahrscheinlicher ist hinter אוהבתי etwas ausgefallen. Vielleicht genügt אֲשֶׁר הִטָּה, (das folgende Wort beginnt mit כ). Der schroffe Übergang von der Anrede in die dritte Person wie v. 17 und umgekehrt v. 7. 8. Der Sänger setzte für das ungewohnte אֲרַנְּנָה 18 2 das gewöhnliche Wort ein. 2 Die Worte קולי תחנוני stehn nach den Accenten asyndetisch nebeneinander; LXX und Hier. (*vocem deprecationis meae*) sehn darin einen stat. constr., vgl. 28 2. Das Chireq ist alte Casusendung, wie v. 15 das יְ in חסידיו, und Rebia mugrasch ist durch Merkha zu ersetzen. 2 אֶ erläutert das ישמע aus v. 1. — Zu בְּיָמָי vgl. II Reg. 20 19. Jes. 39 8. Bar. 4 20. Hupf. will lesen [חוח]יל יִבְּצֶם. — אקרא, etwa: יהוה מְחֹלֵל 18 4. 2 Die drei ersten Worte aus 18 5, die folgenden drei aus 18 6. Zu יְצָרֻנִי vgl. 118 5. Thr. 1 3. Der Satz ist Vordersatz zu v. 4. 6 Die Einfältigen sind die, welche sich selbst nicht zu schützen verstehn und daher auf Jahves Schutz angewiesen sind (Qimchi). — דלותי setzt einen Fall, der öfter eingetreten ist und eintreten kann. יהושיע die aufgelöste Form für יֹשִׁיעֵ. 7 Die Selbstanrede, mit welcher der Dichter sich im Unglück zu trösten pflegt. Richtig schiebt Qimchi ein: *sic solitus sum dicere.* Die Formen des Suffixes sind wie in v. 12 die aramäischen Ges. 91 2 Anm. 2. — Der Plural מנוחים nur hier. LXX Hier. drücken den Singular aus, und Qimchi deutet das Wort auf Gott, der die Ruhe des Sängers ist. Der Plural ist dann wie 114 2 gebraucht, und dient vielleicht der Verstärkung. Gegen die Auffassung, dass mit dem Worte die Ruhestätten gemeint wären, auf denen der Sänger im Gegensatz zu den drohenden Gefahren v. 3 sicher weilen kann, spricht der Umstand, dass der Sänger wohl wünschen kann, zu ihnen zurückzukehren, dass dieser Wunsch aber keinen Trost gewährt, sondern im Gegenteil die Seele nur noch unruhiger machen würde. — Zu גָּמַל vgl. 13 6. 8. 9 Aus 56 14. כי in v. 8 bestätigt v. 7b. Der Übergang aus der dritten Person in die Anrede ist unbedenklich. LXX Syr. Hier. lesen wie Ps. 56

10 Ich halte Glauben, wenn ich rede;
Ich, ich bin tief gebeugt.
11 Ich, ich spreche in meinem Zagen:
Alle Menschen lügen. —
12 Was soll ich Jahve vergelten
†Für* alle seine Wohlthaten an mir?
13 Den Rettungsbecher will ich erheben
Und Jahves Namen ausrufen.
14 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Ja doch, vor seinem ganzen Volk.
15 Zu schwer ist in Jahves Augen
Die Tödtung seiner Heiligen.

רגלי und ebenso עיני. Für das zweite und dritte Glied von v. 8 ist das Verbum per zeugma aus חלצת (5614 וַתַּחֲלֹץ) zu entnehmen. חלצת geht, wie v. 9 (אתהלך) zeigt, auf die Zukunft, s. v. 16. Hier. *erust.* — Für Lande (vgl. 2713) hat 5614 Licht. — Mit v. 10 beginnt bei LXX und Hier. ein neuer Psalm, dem sie ἀλληλούϊα voranschicken. Schon Theodoret sah, dass diese Trennung in dem Inhalt des zweiten Teils durchaus keinen Anhalt hat. — האמנתי ist aus 2713 entnommen, wie die Abwandlung des vorigen Verses (Lande statt Licht) beweist. Das absolut gebrauchte Verb kann nur das Vertrauen auf Gott bezeichnen. Dies Vertrauen auf Gott wird weiter erläutert in v. 11, wo der Dichter erklärt, sich nicht auf menschliche Hülfe verlassen zu wollen. Die auf האמנתי folgenden Worte in v. 10 sind sehr umstritten. LXX und danach Paulus II Kor. 413 übersetzen *πίστευσα διὸ ἐλάλησα*, was sich sprachlich nicht rechtfertigen lässt. Am einfachsten versteht man den Satz wohl folgendermassen: »Ich habe Vertrauen, wenn ich (von meinem Unglück) rede (und sage:) ich bin tief gebeugt«. Der Dichter will dem vorbeugen, dass seine Klage als Verzweiflung aufgefasst wird. Schon die Verse 5—9 hatten den thatsächlichen Beweis für sein Gottvertraun gebracht. Jetzt, wo der Schmerz sich auf's Neue vordrängt, fühlt er das Bedürfniss, dies sein Vertrauen ausdrücklich zu bezeugen. Die Worte אני עניתי מאד bilden also den Inhalt seines Redens, formell bilden sie aber einen selbständigen Satz. Man denke vor ihnen ein לֵאמֹר hinzu. 11a Eine Entlehnung aus 8123. Zu 11b vgl. 6013. 6210. Aq. Hier. sprachen, wie an dieser Stelle, אָדָם aus. 12 Statt לִי ist wohl nach 1821 גְּמָלַנִי zu lesen. LXX Hier. *pro omnibus.* 13 Die Dankesaction des Sängers wird erläutert durch die Stele des Königs Jehawmilk von Gebal (Corp. Inscr. Sem. I 1). Der König ist hier abgebildet, wie er mit einer Schale in der Hand vor die Göttin hintritt, um ihr durch ein Trankopfer seinen Dank abzustatten. Dass es sich auch im Psalm um ein Opfer und zwar um ein Dankopfer handelt, zeigt v. 14 und 17—19. כוס ישועות ist der Becher, welcher für die verschiedenen vom Dichter erfahrenen göttlichen Hülfeleistungen geleert werden soll. Sym. *ὑπὲρ σωτηρίας.* Bei der Spende will der Sänger zugleich den Namen Jahves ausrufen (v. 2. 8019), um zu erkennen zu geben, dass Jahve es ist, dem er seine Rettung verdankt. — V. 14 kehrt v. 18 völlig gleichlautend wieder; er fehlt bei LXX im Cod. Alex. und Parsons 55. Ohne dies zu wissen hat Hitzig ihn für unecht erklärt. »Vom Halbverse 13b irrte ein Auge auf die nämlichen Worte 17b ab; und der verfrühte Vers wurde der Schönheit der Hdschr. halber stehn gelassen«. — נגדה ist etwa soviel wie לְנֶגֶד II Reg. 113. — Die Wunschpartikel נָא, hier hinter der Präposition, wie sonst hinter Partikeln und Interjectionen, dient dazu, die innere Anteilnahme des Redenden und seinen Wunsch, dass das ganze Volk bei dem Dankopfer zugegen sein mögen, auszudrücken. 15 Nach der Ausscheidung von v. 14 schliesst sich v. 15 gut an v. 13 an. Der Vers zeigt den Anlass für das Trankopfer; es ist der Dank für Bewahrung des Lebens. Dieser einzelne Fall wird aber zu einem allgemeingültigen

16 Ach ja, Jahve, ich bin ja dein Knecht,
Ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd,
Du löst meine Banden.
17 Dir will ich ein Dankopfer bringen
Und Jahves Namen ausrufen.
18 Meine Gelübde will ich Jahve bezahlen,
Ja doch, vor seinem ganzen Volk,
19 In den Höfen an Jahves Hause,
In deiner Mitte, Jerusalem.
Halleluja.

117

Aufruf an alle Völker zum Lobe Gottes.

1 Lobet Jahve, alle Heiden!
Preiset ihn, alle Nationen!
2 Denn seine Gnade waltet über uns,
Und Jahves Treue währt in Ewigkeit.
Halleluja.

Grundsatz erhoben: die Frommen werden von Gott nicht leicht dem Tode preisgegeben. Die Worte יָקָר וגו werden meistens erklärt: »kostbar ist in den Augen Jahves der Tod seiner Frommen«, d. h. er legt Werth darauf, sie am Leben zu erhalten. Aber dann würde man statt »der Tod« vielmehr »das Leben« oder nach 72 14 das synonyme »das Blut« erwarten. Mit Aben Esra ist, wenn der Text richtig ist, nach 49 9 zu erklären: Etwas zu schweres (was nicht vollbracht werden kann und darf) ist u. s. w. — Über השורות mit alter bedeutungslos gewordener Accusativendung vgl. Ges. 90 2 Anm. a. Vielleicht ist aber mit Olsh. תְּמוּתָה zu lesen 79 11. 102 21. Das ל in לחסידיו dient zur Umschreibung des Genetivs wie 37 16. I Sam. 14 16. Ges. 129. 16 »Sohn deiner Magd« nach 86 16. Dass der Sänger mit diesem Ausdruck nicht etwa seiner frommen Mutter gedenkt (Del.) ist dort gezeigt. פתחת ist, wie das vorhergehende אָמַרְתָּ zeigt, perfectum confidentiae und drückt zugleich den sehnlichen Wunsch aus wie Gen. 40 14. Ges. 106 3. — Die Bande sind die des Elends. לְ führt nach aramäischem und späthebräischem Sprachgebrauch das Object ein Ges. 117 1 Anm. 8. 19 הללויה setzen LXX zu Anfang 117.

117

Wegen seiner Kürze wird dieser Psalm in manchen Handschriften unrichtig mit dem vorhergehenden oder folgenden verbunden. Die Aufforderung an die Heiden, Gott für die Israel erwiesene Barmherzigkeit zu preisen, giebt, wie schon Qimchi sah, dem Psalm einen messianischen Charakter. Sein Sprachcharakter weist ihn in späte Zeit.

1 שַׁבְּחוּהוּ »preisend die Hände ausbreiten«, ist ein aramäisches Wort 63 4. 145 4. 147 12. Koh. 4 2. 8 15. — אֻמִּים nur hier, für früheres אֻמּוֹת Gen. 25 16. Num. 25 15. 2 גבר wie 103 11. — הללויה setzen LXX zu Anfang 118.

118

Ein festlicher Anlass v. 24 hat die Gemeinde am Tempel zu Lob und Dank versammelt, nach v. 27 wahrscheinlich das Laubhüttenfest. Die Festgenossen ziehn in feierlicher Procession in den Tempel ein und bringen Gott den Dank für ihre Errettung dar v. 19 ff. Israel ist allen Gefahren nicht unterlegen; die von Gott verhängten Leiden

118

Dank- und Siegeslied beim Laubhüttenfest.

[1]Danket Jahve, denn er ist gütig,
Denn seine Gnade währt ewig.

ıben es nicht vernichtet sondern nur erzogen, und das Bewusstsein seines weltgeschicht-
:hen Berufs ist durch die Errettung aus der Todesgefahr nur um so lebendiger ge-
ɔrden v. 22.

Dass der Psalm aus der Seele der Gemeinde gedichtet ist, ergiebt sich gleich
ıs dem Eingang v. 1—5; weil Israel errettet ist, sollen alle Glieder und Stände der
emeinde Gott danken. Ferner ist »von allen Völkern« v. 10 nicht ein Einzelner, sondern
e Gemeinde umgeben; von ihr nur gilt es, dass sie nicht stirbt v. 17; der durch die
hore des Tempels Eingehende v. 19 besteht aus einer Mehrzahl von Personen v. 20. 15;
;l. den Plural 23. 24. 26. 27.

Der Zusammenhang der einzelnen Verse ist zum Teil ein ziemlich loser; sie
:heinen von verschiedenen Chören gesungen zu sein; jedoch lässt sich die genauere Ver-
ilung nicht mehr mit Sicherheit nachweisen. Die älteste Autorität, das Targ., lässt an
lgenden Stellen einen Stimmenwechsel eintreten: 23a. 23b. 24a. 24b. 25a. 25b. 26a.
;b. 27a. 27b. 28. 29.

Die Abfassungszeit ist jedenfalls nach dem Exil anzusetzen. Hierfür spricht schon
ie nahe Verwandtschaft mit 115. 116, besonders die Erwähnung der Proselyten v. 4,
elche neben Priestern und Volk als besonderer Stand auftreten. Ferner die Benutzung
ıderer Psalmen und sonstiger a.t. Schriftstücke v. 6. 7. 14. 21. 22. 28. Als die besondere
eranlassung, für welche der Psalm gedichtet wurde, betrachtet Ewald die Feier des
·sten Laubhüttenfestes im ersten Jahr nach der Heimkehr 536, als zunächst nur ein
nfacher Altar errichtet war Esr. 3 1—4; Hgstbg. die Grundsteinlegung des Tempels im
weiten Jahr der Rückkehr 535 Esr. 3 8ff. Beides ist unmöglich, da v. 19. 20 der Bestand
es Tempels vorausgesetzt ist. Delitzsch denkt an die Einweihung des Tempels im 6. Jahr
es Darius 515 Esr. 6 15. Aber der siegestrunkene Ton, der den Psalm durchtönt, vgl.
esonders v. 10ff., erklärt sich aus dieser Zeit kaum genügend. Deswegen haben Venema,
e Wette (früher), Hitzig, und in neuster Zeit mit besonderem Nachdruck Cheyne den
salm auf die makkabäische Zeit bezogen. Letzterer hält die Reinigung und Neuweihung
es Tempels durch Judas Makkabaeus i. J. 165 I Mak. 4 37. 59. II 10 1—7 für völlig ge-
ignet, um sowohl den Ton als auch die Ausdrücke dieses Festliedes zu erklären. Und
ı lässt sich nicht leugnen, dass der drei Mal wiederholte Refrain v. 10—12: »in Jahves
lamen, ich will sie niedermähen (?)« vortrefflich zu dem Charakter des »furchtbaren
lelden« Judas passen würde. Mich dieser Datirung anzuschliessen hindert mich vor
llem der Umstand, dass v. 25 des Psalms unzweifelhaft von Nehemias in seinem Gebet
Neh. 1 11) citirt wird. Dass die beiden einzigen Stellen des A.T., an welchen das אָנָּא
יְהוָֹה הַצְלִיחָה נָּ vorkömmt, nicht unabhängig von einander sein können, dürfte einleuchten.
uch hier aber gilt es, wie bei Ps. 1, dass nicht der Dichter den Prosaiker citirt, sondern
mgekehrt der Prosaiker den Dichter. Zudem kömmt die Formel bei Nehemias in einem
rivaten Gebet vor. Die Annahme, dass sie von dem Beter aus einem öffentlichen
lemeindeliede entlehnt wurde, lässt sich um so weniger abweisen, als das ganze Gebet
Neh. 1 5—11 aus Reminiscenzen aus der früheren Literatur zusammengestellt ist.

Ich vermuthe, dass Nehemias das אנא יהוה הצליחה נא selbst singen gehört hat, und
war bei Gelegenheit des Neh. 8 erzählten grossen Laubhüttenfestes. Im 6. Monat (Elul)
les 21. Jahres der Artaxerxes (444) war der Bau der Mauer Jerusalems zu Ende geführt
Neh. 6 15. Nehemias erzählt im Anschluss hieran: »Als nun alle unsere Feinde das hörten,
la fürchteten sich alle Heiden, die rings um uns her sind, und der Muth entfiel ihnen;

2 Es sage denn Israel:
Denn seine Gnade währt ewig.
3 Es sage denn das Haus Aarons:
Denn seine Gnade währt ewig.
4 Es sagen denn die Gottesfürchtigen:
Denn seine Gnade währt ewig.
5 Aus der Bedrängniss rief ich Jah,
Mit Rettung hat mich Jah erhört.
6 Jahve ist für mich, ich fürchte mich nicht,
Was können mir Menschen thun?
7 Jahve ist für mich unter meinen Helfern,
Und ich werde meine Lust an meinen Gegnern sehn.
8 Besser ist's, bei Jahve Schutz zu suchen,
Als auf Menschen zu vertraun.
9 Besser ist's, bei Jahve Schutz zu suchen,
Als auf Fürsten zu vertraun.

---

denn sie erkannten, dass durch unsern Gott dies Werk vollführt war« v. 16, vgl. da Ps. 118 23. Einen Monat später (Neh. 7 73) wurde das Neh. 8 14—18 beschriebene Laub hüttenfest gefeiert, wie es seit den Tagen Josuas nicht begangen war, »und es war ein sehr grosse Freude« Neh. 8 17, vgl. dazu Ps. 118 24. Das vom Bau hergenommene Bil des Psalms (v. 22) erinnert an den Abschluss des Mauerbaus. Alle diese Parallele scheinen mir so schlagend zu sein, dass ich mit Sicherheit glaube sagen zu können Ps. 118 wurde zum ersten Mal bei der Feier des Laubhüttenfestes im Jahre 444 a. Ch gesungen. Der Dank, den der Psalm athmet, die Freude, das gesteigerte Selbstbewusst sein der Gemeinde, die trotzdem wohl weiss, wie sehr sie der göttlichen Hülfe bedar erklären sich bei dieser Datirung in jeder Hinsicht genügend. Geschichtlich überliefer ist, »dass zur Zeit des zweiten Tempels v. 25 der Festruf war, unter welchem der Brand opferaltar an den 6 ersten Tagen des Laubhüttenfestes ein Mal und am 7. Tage sieben Mal feierlich umgangen ward; dieser 7. Tag hiess הושענא רבא« (Del.).

1—4 Der Eingang fordert auf, den Dankesruf laut ertönen zu lassen, wie 106 1 107 1. 136. In Bezug auf die Dreiteilung der Angeredeten vgl. 115 9—11. 2 LXX lase בֵּית יִשְׂרָאֵל, vgl. 115 9. — In v. 2. 3. 4 schieben LXX vor dem jedesmaligen zweiten Halb verse כִּי טוֹב ein, wie v. 1. 5—9 Die Gemeinde, nicht ein einzelner Israelit, bekennt nu dankbar, dass Jahve es ist, der sie aus der Noth errettet hat; hat sie ihn, so brauch sie sich nicht zu fürchten; auf ihn allein, nicht auf Menschen will sie ihr Vertraun setzen 5 Der Artikel in הַמֵּצַר deutet auf eine bestimmte Bedrängniss hin, in der die Gemeinde sic befand; Hier. *cum tribularer*. Es ist wohl nicht die Noth des Exils gemeint, das um di Zeit des Psalms schon 100 Jahre rückwärts lag, sondern die Nachstellungen und Angriff der Samaritaner, Araber, Ammoniter und Asdoditer Neh. 4 7 f. — Das Dagesch f. im erste יָהּ dient dazu, den consonantischen Charakter des Jod nach vorausgehendem קראתי zu be haupten Ges. 20 2 Anm. — ענני במרחב יה ist eine prägnante Construction für עָנָנִי יַעֲמִידֵנִי במרחב יה, vgl. 31 9. — Nach der Massora soll בַּמֶּרְחַבְיָה in einem Wort und ohne Mappi im He gelesen werden; so bereits LXX Sym., welche יה unübersetzt lassen. Es wäre danach eine »Jahveweite« gemeint, d. h. eine göttliche, übermenschliche Weite. Jedoch ist es, auch abgesehn von diesem eigenthümlichen Ausdruck, sehr unwahrscheinlich, dass der Gottesname in den beiden Gliedern des Verses in verschiedener Bedeutung und Beziehung gebraucht sein sollte. 6 LXX Syr. ergänzen בְּעֹזְרָי hinter dem ersten לִי, wie v. 7; Hier. *dominus meus es*. — 6b ist eine Reminiscenz aus 56 5. 12. 7 Vgl.

10 Alle Völker umringten mich,
Im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie;
11 Sie umringten mich, ja umringeten mich,
Im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie;
12 Sie umringten mich wie Bienen †das Wachs,
Sie brennen wie Feuer in Dornen*,
Im Namen Jahves, ich vernichte (?) sie.

---

46. 9. 9 Bei den Fürsten wird man an den König Artaxerxes zu denken haben, der die Erlaubniss zum Bau der Mauern gegeben hatte Neh. 2. Diese Erlaubniss hinderte aber nicht die heftigsten Angriffe von Seiten der Nachbarvölker auf die Gemeinde. In diesen Kämpfen hat sie es erfahren, dass das Vertrauen auf Menschen und Fürsten eine schwache Stütze ist. 10ff. Die Gemeinde ruft sich diese Kämpfe in's Gedächtniss zurück und knüpft daran den drei Mal wiederholten triumphirenden Siegesruf. — Die Völker, von denen Israel umringt war, sind besonders die Neh. 4 7f. genannten. Zum Ausdruck vgl. Neh. 6 10 כָּל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵינוּ. — Das כִּי in v. 10. 11. 12 lassen LXX Sym. Hier. unübersetzt; Targ. schiebt vorher ein: »ich vertraue (dass ich sie vernichte)«. Es dient aber wohl nur der Bekräftigung, vgl. zu 128 2. — In אֲמִילֵם hat das Suffix ausnahmsweise den Bindevocal Patach (nach anderen Zeugen Qameṣ) statt Ṣere, vgl. Ges. 60 Anm. 2. Die genaue Bedeutung des nur hier vorkommenden Hifil ist ungewiss. LXX Aq. *ἠμυνάμην αὐτούς*, Hier. *ultus sum eas*, Sym. *διέθρυψα αὐτούς* und ähnl. Syr. אסיפת אנון = *exstirpavi eas*. Die Bedeutung »beschneiden« hat nur das Qal מול. Da das Wort augenscheinlich im Gegensatz zu סְבָבוּנִי im ersten Versgliede steht, so wird es besagen sollen, dass Israel sich mit Hülfe seines Gottes der Feinde, von denen es umgeben ist, zu wehren weiss, vgl. LXX Aq.; Delitzsch hält es für ein Synonym von מלל, vgl. Luther. Richtig haben die Versionen gesehn, dass das Imperfect nicht Futurbedeutung hat; es drückt das in die Gegenwart hineinreichende Thun der Gemeinde aus. 11 Durch den Wechsel der Formen סַבּוּנִי und סְבָבוּנִי will der Dichter eine Steigerung des Begriffes erzielen. 12 Unter einem aus Dtn. 1 44 entlehnten Bilde schildert der Dichter weiter das Andringen der zahllosen Feinde. Nach dem jetzigen Text in 12b »sie verlöschen wie Dornenfeuer« wird dies Bild dann sofort wieder verlassen und in einem neuen Bilde die Ohnmacht ihrer Wuth und ihr schneller Untergang veranschaulicht. Aber dieser Text bietet mehrfach Schwierigkeiten. Wenn die Vernichtung der Feinde schon geschehn ist, so hat das Schlussglied keinen rechten Sinn mehr. Und auch wenn die schnelle Vernichtung als eine in der Zukunft vollzogene vorgestellt wird, so würde auch dann der Gedanke der Abwehr durch den Namen Jahves nur abgeschwächt werden. In v. 10. 11. 12 soll offenbar eine Steigerung der Angriffswuth veranschaulicht werden, was aber bei dem jetzigen Text in v. 12 nicht der Fall ist. Das Pual דֹּעֲכוּ kommt sonst nicht vor; man erwartet nach Jes. 43 17 das Qal. LXX haben *ἐκύκλωσάν με ὡσεὶ μέλισσαι κηρίον καὶ ἐξεκαύθησαν ὡς πῦρ ἐν ἀκάνθαις* d. i. סַבּוּנִי כִּדְבֹרִים דו[נָג בָּ]עֲרוּ כְּאֵשׁ בַּקּוֹצִים. Das tertium comparationis ist in beiden Gliedern dasselbe. Wie aufgeregte Bienen eine Honigscheibe umschwärmen, wie das Feuer in trockenen Reisern lebhaft prasselt, ebenso lebendig und erregt ist die Angriffswuth der Feinde Israels. בער ist demnach vom Brennen, nicht vom Verbrennen zu verstehn, wie Jes. 34 9, vgl. Ex. 22 5. Die drei Buchstaben [נג ב] waren in der Vorlage des Abschreibers verwischt; das übrigbleibende דועי aber ist kein Wort. Nun sind aber ר und כ in der alten Schrift ausserordentlich ähnlich und z. B. auch Ps. 18 12 (השכת) vgl. mit II Sam. 22 12 (השרת) vertauscht. So entstand דֹּעֲכוּ, wobei das ursprüngliche ב vor קוצים gestrichen werden musste. Aus diesem Ursprung der Form דועכו erklärt sich auch das Pual des jetzigen Textes. Der O-Laut ist der letzte Rest des von דו[נג] erhaltenen ו, welches gestrichen wurde, weil das Pual nicht plene geschrieben werden darf. Ein Teil der ur-

13 Du hast mich wohl gestossen, dass ich fiele,
Aber Jahve hat mir geholfen.
14 Meine Stärke und Lied ist Jahve,
Und er ward meine Rettung.
15 Jubel- und Siegeslaut ertönt in der Gerechten Zelten:
»Die Rechte Jahves behält den Sieg;
16 »Die Rechte Jahves erhöhet,
»Die Rechte Jahves behält den Sieg«!
17 Ich werde nicht sterben, sondern leben
Und Jahs Werke erzählen.
18 Wohl hat mich Jah gezüchtigt,
Aber dem Tode mich nicht preis gegeben.
19 Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit,
Ich will durch sie eingehn, Jah loben.
20 Dies ist das Thor Jahves,
Gerechte gehn durch es ein.

---

sprünglichen Lesart hat sich aus alter Erinnerung noch im Targ. erhalten, welches die Worte דעכו כאש קוצים ebenso wie LXX wiedergiebt דלקון היך אשתא בכובין. Aq. Sym. Hier. Syr. haben den jetzigen Text schon gelesen. **13** Die Gemeinde redet die feindlichen Völker direct an; diese sind, ebenso wie die Gemeinde selbst, als ein Einzelwesen vorgestellt. Der Feind hat Israel wohl durch seine Angriffe zu stürzen versucht, aber durch Jahves Hülfe ist es nicht dahin gekommen; vgl. die ganz ähnliche Ausdrucksweise Mch. 7 8 אַל תִּשְׂמְחִי אֹיַבְתִּי לִי כִּי נָפַלְתִּי קָמְתִּי. LXX Hier. *inpulsus pellabar* = נִדְחֵיתִי (Gsbrcht.). Der Inf. abs. דָּחֹה dient zur Hervorhebung des Gegensatzes Ges. 113 3 a. Über das Dagesch len. in לנפל vgl. Ges. 45 2. **14** Mit einem aus Ex. 15 5 (Jes. 12 2) entnommenen Worte stimmt Israel auf's Neue das Danklied für die erfahrene Rettung an. — Alle alten Übersetzer drücken bei וְזִמְרָת das Suffix aus (*et laus mea*), das nach Ges. 80 Anm. 2 b vor dem nachfolgenden Jod unterdrückt ist. **15** Die Gerechten sind die Israeliten 33 1; ihre Jubellieder erschallen in Jerusalem. — V. 15 b und 16 werden diese Jubellieder selbst angeführt. — רוֹמֵמָה ist Part. Polel von רוּם mit abgeworfenem מְ für מְרוֹמֵמָה mit transitiver Bedeutung (LXX ὕψωσέ με); die intransitive Bedeutung (Hier. *excelsa*, ein anderer Grieche ὑψίστη) ist nicht nachweisbar; vielmehr ist hierfür das Passiv מְרוֹמָם Neh. 9 5 gebräuchlich. **17** Aus der erfahrenen Errettung ist Israel auf's Neue dessen gewiss geworden, dass es nicht untergehn wird, sondern leben, um Jahves Macht- und Heilsthaten zu verkünden. **18** Die Gemeinde hat jetzt erkannt, dass die von Jahve über sie verhängten Leiden nur den Zweck gehabt haben, sie zu erziehn, nicht aber, sie zu vernichten. — Der Inf. abs. wie v. 13. — Über das Dagesch forte affectuosum in יסרני (Ez. 27 19) vgl. Ges. 20 2 c. **19** ff. Die Aufforderung, die (Tempel-) Thore zu öffnen, scheint anzudeuten, dass der festliche Zug unter Lobliedern von der Stadt heraufgekommen und jetzt bei der Umfassungsmauer des Tempels angekommen ist. Die Thore der Gerechtigkeit, identisch mit dem Singular v. 20, sind diejenigen Thore, durch welche man zum צֶדֶק kommt. Letzteres Wort hat hier, wie so häufig bei Deuterojesaias, beinahe die Bedeutung »Heil«, eigentlich: die Gerechtigkeit Jahves, welche zu Gunsten der Seinen waltet. Dass der Sänger wirklich das göttliche Heil meint, welches im Tempel den Frommen gewährt wird, zeigt Jer. 31 23 נְוֵה צֶדֶק, d. i. die Stätte, an welcher das göttliche Heil wohnt, vgl. bei Jer. das parallele הַר הַקֹּדֶשׁ. **20** Mit einer leichten und schönen Umbiegung des Begriffes צֶדֶק sagt eine zweite Stimme, dass diejenigen, welche durch das Thor Jahves eingehn wollen, des dort zu erlangenden Heils würdig sein müssen, sie müssen selbst צַדִּיקִים sein. V. 20 drückt dies Wort eine sittliche

21 Ich danke dir, dass du mich erhört,
Und meine Rettung wurdest.
22 Der Stein, den die Bauleute verworfen,
Ist zum Eckstein geworden.
23 Durch Jahve ist das geschehn,
Wunderbar †ist* es in unsern Augen.
24 Dies ist der Tag, den Jahve gemacht,
Lasst uns jubeln und fröhlich an ihm sein.
25 O Jahve, hilf doch,
O Jahve, lass wohl gelingen!

Eigenschaft aus (vgl. Jes. 26 2), v. 19 bezeichnet צֶדֶק ein zu erstrebendes Gut. — Das ל in ליהוה dient zur Umschreibung des Genetivs wie 116 15; gemeint ist das Thor, welches zu Jahve führt. 21 Der Festzug scheint nunmehr durch die Thore eingezogen zu sein. Im Vorhof ertönt auf's Neue der Dank, wiederum (wie v. 14) mit einer Anspielung auf Ex. 15 2. 22 רֹאשׁ פִּנָּה ist der Eckstein, eigentlich: der erste an der Ecke (Sym. ἀκρογονιαῖος), welcher den ganzen Bau hält, vgl. Jer. 51 26. Eph. 2 20. 21. Wie es an dieser Jeremiasstelle heisst, dass von dem zerstörten Babel Niemand »einen Stein für die Ecke und einen Stein für die Grundlagen« nehmen wird, so sagt umgekehrt der Psalmdichter, dass das zerstörte und noch zum Teil in Trümmern liegende Zion der feste Grund des wahren Gottesreichs werden soll. Das Perfect הָיְתָה gebraucht der Dichter, weil er den Bau im Geiste schon vollendet sieht. Der eben glücklich vollendete Mauerbau bildete eine äusserliche Gewähr für die Erfüllung dieser Hoffnung und hat wahrscheinlich die Wahl des Ausdrucks beeinflusst. Das Targum und die jüdischen Ausleger deuten den Eckstein auf David oder den Messias, vgl. Mt. 21 42. Dass aber der Dichter eine Persönlichkeit im Auge gehabt habe, ist nicht wahrscheinlich, denn nirgends im Psalm wird auf eine solche hingewiesen. Die neueren Ausleger verstehn meistens unter dem Eckstein das von den Heiden verachtete Israel. Aber das Bild vom Steine und das Gegenbild Jer. 51 26 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter etwas Concretes im Auge hatte. Ihm scheint Jes. 28 16 vorgeschwebt zu haben. Hier sagt der Prophet (nach Analogie von Jes. 14 32) dass Jahve Zion selbst als festen, kostbaren Eckstein für das Gottesreich gegründet hat. Dieser Eckstein ist von den Heiden verworfen, d. h. von ihnen verachtet und gering geschätzt (Jdc. 9 38. Jes. 8 6), und doch soll er den Bau des Gottesreiches tragen und zusammenhalten. Natürlich ist es aber nicht der Zion als Fels, der diesem Zweck dienen soll, sondern Zion als Wohnsitz des allein wahren und allmächtigen Gottes. Dass bei dieser Auffassung die Heiden als die Bauleute erscheinen, während sie doch den Bau des Gottesreiches nicht aufführen, darf an ihrer Richtigkeit nicht irre machen; denn הַבֹּנִים gehört nur zum Bilde, ist also dem Sinne nach nur soviel wie »man«, vgl. 127 1. Die Verwendung des Wortes durch Christus Mt. 21 42 ist dadurch gerechtfertigt, dass thatsächlich nicht Israel oder Zion, sondern Er, in dem die Fülle der Gottheit in Wahrheit wohnte, der Eckstein des Gottesreichs geworden ist; vgl. zu Ps. 22. 23 Durch Gott, nicht durch Menschen, ist diese wunderbare Wendung herbeigeführt. Der Ausdruck ist fast gleichlautend mit Neh. 6 16 מֵאֵת אֱלֹהֵינוּ נָעָשְׂתָה הַמְּלָאכָה הַזֹּאת. — Die Form נִפְלָאת ist Perf. für נִפְלְאָה Ges. 74 Anm. 1. Vermuthlich ist aber die Vocalisation als Perfect (so Sym. παράδοξον ἐφάνη ἡμῖν) nur durch das Perf. im ersten Gliede herbeigeführt, und es ist, da das Bewundern fortdauert, das Particip נִפְלֵאת (Dtn. 30 11) zu lesen; so LXX Aq. Targ. Hier. *et hoc est mirabile.* 24 Jahve hat diesen Tag gemacht, d. h. er hat dies Fest veranlasst durch die von ihm gewährte Hülfe. — Zu der Aufforderung zur Freude vgl. Neh. 8 17. 25 Die Bitte um Hülfe und Wohlgelingen bezieht sich zunächst auf den Verlauf des Festes. Gewiss aber hat der Dichter im Hinblick auf v. 22 mit seiner Bitte auch noch

[26] Gesegnet sei wer kommt, im Namen Jahves;
Wir segnen euch aus Jahves Hause.
[27] Jahve ist Gott, und er leuchtete uns.
Knüpft den Reigen mit Zweigen —
Bis an des Altars Hörner.

---

einen tieferen Sinn verbunden. Israel bedurfte, wenn es auch äusserlich gegen die Heiden gesichert war, doch des fortdauernden göttlichen Schutzes, um seinen hohen Beruf zu erfüllen. — Über הושענה als Name des 7. Laubhüttenfesttages vgl. die Vorbemerkungen. Im zweiten Targum Est. 3 8 ist הושענה Bezeichnung der an diesem Tage festlich umhergetragenen Zweige, vgl. Mt. 21 8. 9. 26 Nach den Schlussworten des Verses מִבֵּית יהוה scheinen diese Worte von den Priestern gesprochen zu sein, welche den in den Vorhof eingezogenen Festzug segnen. — Die Worte בשם יהוה sind nach den Accenten nicht zu הַבָּא zu ziehn: »wer im Namen des Herrn kommt«; sondern zu ברוך, vgl. 129 8. Dtn. 21 5. Bei dem Segenswunsch wurde der Name Jahve gesprochen Num. 6 27. II Sam. 6 18. — Der Artikel in הַבָּא bezeichnet, wie der Plural »euch« im Parallelgliede zeigt, nicht einen einzelnen Kommenden, sondern ist generisch gebraucht, vgl. Ges. 126 3 a. Gemeint ist jeder Teilnehmer an dem festlichen Zuge, der v. 19. 20 zum Tempel kommt. — Das Perf. ברכנוכם steht bei der im Vollzug begriffenen Handlung nach Ges. 106 2 b. — Vor מבית יהוה ist nicht אֲשֶׁר zu ergänzen, vgl. Luther: »die ihr vom Hause des Herrn seid«, sondern nennt den Standort der Segnenden (so die Versionen). 27 In der ersten Vershälfte wird der Dank noch fortgesetzt. Die Gemeinde bekennt, dass Jahve Gott ist, d. h. dass er sich als solcher bewährt hat. Der Ausdruck ויאר לנו geht zurück auf Ex. 13 21. Wie Jahve nach dem Auszug aus Ägypten Israel bei Nacht als Feuersäule vorleuchtete, so ist er auch jetzt in der Unglücksnacht Israels Leuchte gewesen; vgl. 18 29 mit II Sam. 22 29. Die Übersetzung von LXX Hier. *et apparuit nobis* ist also nicht ganz genau; noch weniger die Luthers: »der uns erleuchtet«. — Die Verbindung zwischen 27 a und 27 b scheint doch wohl so aufgefasst werden zu müssen, dass 27 a den Grund zu der Aufforderung 27 b enthält. Weil Jahve Israel in der Unglücksnacht vorgeleuchtet hat, deswegen soll Israel das thun, wozu 27 b aufgefordert wird. Der Sinn von 27 b אסרו וגו ist aber sehr umstritten. Nur soviel scheint festzustehn, dass das in diesen Worten Geforderte einen Act der Danksagung an Jahve für die von ihm gewährten Wohlthaten enthält. Nach dem Vorgange des Targum (und Aq.) erklären die meisten Neueren: »Bindet das Festopfer mit Seilen (und führt es her bis ihr es opfert und sein Blut streicht) bis an die Hörner des Altars«: חַג wird dabei als Festopfer gefasst wie Ex. 23 18 Mal. 2 3, vgl. II Chr. 30 22 וַיֹּאכְלוּ הַמּוֹעֵד; und עֲבוֹתִים wie 2 3 al. Aber die in Klammer stehenden Worte zu ergänzen, ist offene Willkür, und die Präposition עַד passt weder zu »bindet«, noch zu »streicht«; in beiden Fällen würde man אֶל erwarten. Luthers Übersetzung »Schmücket das Fest mit Maien« geht zurück auf LXX *συστήσασθε ἑορτὴν ἐν τοῖς πυκάζουσιν* (»mit dichten Zweigen«); deutlicher Sym. *συνδήσατε ἐν πανηγύρει πυκάσματα ἕως τῶν κεράτων τοῦ θυσιαστηρίου*, was Chrysostomus erklärt: *στεφανώματα καὶ κλάδους ἀνάψατε τῷ ναῷ*. Allein der Ausdruck »bindet das Fest mit Zweigen« für »bindet Zweige am Feste zu Kränzen« wäre sehr unnatürlich. Richtig aber erkennen alle diese Übersetzer, wie auch Hier. (*frequentate sollemnitatem in fronduosis*) in עֲבוֹתִים dichte Zweige, vgl. Ez. 19 11 al. חַג ist ursprünglich der heilige Reigen um den Altar oder um ein Heiligthum, der, wie bei den alten Arabern (Wellhausen, Skizzen III 100 ff.) so auch bei den Israeliten einen wichtigen Bestandteil des Gottesdienstes bildete, vgl. zu 26 6. 42 5. Das Verb חָגַג bedeutet »tanzen« 42 5. 107 27. I Sam. 30 16, und das Nomen חַג scheint auch Ex. 13 6 nicht »Fest« sondern »heiliger Tanz« zu bedeuten. Wie אסר מלחמה I Reg. 20 14 heisst »den Streit anknüpfen«, so אֶסֶר חַג »den Reigen knüpfen«. So bereits Bar Hebr. Er er-

28 Du bist mein Gott, und ich will dir danken,
Mein Gott, ich will dich erheben.
29 Danket Jahve, denn er ist gütig,
Denn seine Güte währet ewiglich.

119

Das Wort Gottes, ein Trost und Hort in schwerer Zeit.

Aleph.

1 Glücklich die, deren Weg unsträflich,
Die im Gesetze Jahves wandeln;

---

läutert die Übersetzung der Peschita ואסורו עדעאדין בשׁשלתא (»und bindet unser Fest mit Ketten«) folgendermassen: »d. h. durch Schaaren von Männern und Weibern, welche reihenweise wie die Glieder einer Kette sich gegenseitig an der Hand fassen von dem äusseren Thor des Tempels bis zu den Hörnern des Altars«. Diese Erläuterung bedarf jedoch in einigen Puncten der Modification. עֲבוֹתִים sind Zweige, welche von den Festteilnehmern getragen und freudig geschwenkt wurden. In dem Gesetz über die Feier des Laubhüttenfestes Lev. 23 39 ff. sind Zweige (v. 40 עֵץ עָבוֹת) erwähnt; nach II Mak. 10 6 Joseph ant. III 10 4. XIII 13 5 wurden sie wie Thyrsusstäbe getragen. Später heisst ein solcher Zweig, oder vielmehr das Bündel von Zweigen לוּלָב; nach dem Talmud besteht der Lulab aus Palm-, Myrthen- und Weidenzweig, vgl. Dillmann zu Lev. 23 39. Nach dem Talmud, *Succa* wurde der Lulab nach rechts und links, nach oben und unten geschwenkt, wobei der Altar umkreist wurde, vgl. Rosenmüller. Das ב in בַּעֲבוֹתִים ist das sogenannte *Beth concomitantiae* wie 66 13 Jdc. 15 1, also Zweige tragend. — Die Worte עד קרנות המזבח können nun nicht wohl mit אִסְרוּ verbunden werden, was keinen befriedigenden Sinn giebt, sondern gehn auf die Zweige, welche bis zu den Hörnern des Altars reichen sollen, damit sie dieselben berühren. Die Berührung hatte den Zweck, die in den Altarhörnern concentrirte Heiligkeit auf den Lulabträger überzuleiten, vgl. Wellhausen a. a. O. S. 105 f. Der Einwurf, dass der Lulab die Altarhörner nicht habe erreichen können, ist nicht zutreffend; denn wir wissen nicht, wie lang er zu Nehemias Zeit war. Nach *Succa* IV 5 wurde zur Zeit des zweiten Tempels der Brandopferaltar am Laubhüttenfest mit grossen Bachweidenzweigen umpflanzt, welche sich oben über den Altarrand neigten (Del.). Dass die Worte עד קרנות המזבח etwas abgerissen lauten, erklärt sich vielleicht daraus, dass sie antiphonisch gesungen wurden; sie würden dann als ein Ausruf aufzufassen sein. 28 Gegen Schluss des Psalms tönt das Siegeslied Ex. 15 2 zum dritten Mal wieder. — LXX Syr. Hier. haben אַתָּה auch hinter אלהי. — Am Schluss von v. 28 wiederholen LXX v. 21.

119

Den Inhalt des Psalms bildet ein Lob des Wortes Gottes, seiner Gebote, seiner Segnungen und seiner Verheissungen. In 22 mal 8 Versen wird derselbe Grundgedanke fortwährend wiederholt und von verschiedenen Gesichtspuncten aus betrachtet. Wie sehr das ganze Sinnen und Denken des Dichters durch diesen einen Gegenstand in Anspruch genommen wird, zeigt der Umstand, dass in jedem Verse mit Ausnahme eines einzigen, des 122., ein Synonym für den Begriff »Wort Gottes« vorkommt. — Der Dichter hat seine Sprüche alphabetisch geordnet in der Weise, dass je 8 mit einem und demselben Buchstaben nach der Reihenfolge des Alphabets beginnen; diese künstliche Anordnung sollte wahrscheinlich zur Unterstützung des Gedächtnisses beim Auswendiglernen dienen. Nach v. 9

2 Glücklich die, welche seine Mahnungen beachten,
Ihn von ganzem Herzen suchen,
3 Auch nichts Schlechtes thun,
Auf seinen Wegen wandeln.
4 Du hast das Gebot gegeben
Deine Befehle wohl zu beachten.
5 Ach dass mein Wandel fest wäre
In der Beobachtung deiner Rechte;

---

liegt die Annahme nahe, dass der Psalm als Vademecum für israelitische Jünglinge gedichtet wurde. Ein innerer Gedankenfortschritt ist neben und innerhalb der alphabetischen Folge nicht vorhanden. Jeder Vers bildet in der Regel einen für sich abgeschlossenen Gedanken; nur selten (z. B. 89—91. 97—100) hängen mehrere Verse enger zusammen.

Wie der Sänger seine Spruchsammlung für Andere verfasst hat, so sind auch die Empfindungen und Erfahrungen, welche er ausspricht, nicht seine rein persönlichen, sondern die seines Volkes. Wider Israel als Volk, nicht wider den einzelnen Israeliten berathen sich Fürsten v. 23; Israel als Volk wird von den Fürsten verfolgt 161, ist fast auf Erden vernichtet 87, ist gering und verachtet 141, und irrt in der Welt umher wie ein verlorenes Schaf 176. Israel hat, bevor es gedemüthigt wurde, geirrt 67, aber die Demüthigung hat dazu gedient, ihm Gottes Gesetz einzuprägen 71 (vgl. 118 18), und ist somit ein Beweis der Treue Gottes 75. Nur von Israel gilt es in eigentlichem Sinne, dass es durch das Gesetz am Leben erhalten ist 93, denn nur durch dies hat es im Exil inmitten der heidnischen Umgebung seine Selbständigkeit bewahren können. Durch dieses sein Gesetz ist es weiser als seine Feinde, die heidnischen Völker 98. 99, und darum redet es von demselben ohne Scheu vor den Königen, unter deren Botmässigkeit es steht 46.

Zur Zeit als der Psalm entstand hatte das Volk viel Schmach und Verfolgung, Verachtung und Spott zu erdulden 22. 25. 28. 39. 41. 49. 83—86. 92. 107. 134. 141. 143. 153. 157 und sonst. Die Feinde sind z. T. Heiden 61. 95. 109. 110. 119 al. und ihre Fürsten; z. T. aber auch abtrünnige Israeliten. Deutlich sind solche gemeint mit den Verfluchten, welche von Gottes Geboten abirren 21. 118, welche sein Gesetz verlassen 53, brechen 126, und vergessen 139; über die der Sänger deswegen bitterlich weint 136, und sich vor Eifer verzehrt 139; die ihn von der Beobachtung des Gesetzes abhalten wollen 115, und vor denen er einen Widerwillen hat 158. In der ersten Zeit nach der Rückkehr aus dem Exil gab es solche offene Gesetzesverächter, die zugleich die Frommen bedrückten und verspotteten, noch nicht. Der Inhalt des Psalms erklärt sich am besten aus den Anfängen der hellenistischen Zeit, und vielleicht sind mit den Lehrern v. 99 gradezu die Griechen gemeint. Angesichts des Druckes der Heiden und der Treulosigkeit vieler Volksgenossen die Herrlichkeit des väterlichen Gesetzes zu rühmen und zur Treue gegen dasselbe zu mahnen war der Zweck, den der Psalmist bei der Aneinanderreihung seiner Sprüche im Auge hatte.

1 Über die Construction תמימי דרך, ganz wie *integer vitae*, womit sich der hebr. Ausdruck auch dem Sinne nach deckt, vgl. Ges. 128 3. 2 עדותיו LXX Hier. *testimonia eius*, besser Aq. Sym. Quinta *διαμαρτυρίας αὐτοῦ*; gemeint sind die Mahnungen Gottes (vgl. הזהיר), welche in seinem Gesetz vorliegen. — Das Suchen Gottes geht hier auf die Erforschung seines Willens, welcher im Gesetz seinen Ausdruck gefunden hat. 3 LXX Hier. übersetzen: *nec enim qui operantur iniquitatem in viis eius ambulaverunt.* Sie lasen עָלְלוּ. Den massor. Text bezeugen Syr. Targ. 4 פקדיך, logisch von לשמר 4b abhängig, ist syntaktisch in den Hauptsatz herübergezogen, vgl. Ges. 117 1 Anm. 6. 5 אַחֲלַי iden-

6 Dann werde ich nicht zu Schanden,
Wenn ich auf alle deine Gebote schaue.
7 Ich will dir mit aufrichtigem Herzen danken,
Wenn ich deine gerechten Ordnungen erlerne.
8 Deine Rechte will ich beachten;
Verlass mich nicht ganz und gar.

Beth.

9 Wodurch kann ein Jüngling seinen Pfad rein erhalten?
Indem er aufmerkt deinem Worte gemäss.
10 Von ganzem Herzen suche ich dich;
Lass mich nicht abirren von deinen Geboten.
11 In meinem Herzen berge ich dein Wort,
Damit ich nicht wider dich sündige.
12 Gelobt seist du, o Jahve;
Lehre mich deine Rechte.
13 Mit meinen Lippen zähle ich auf
Alle Ordnungen deines Mundes.

---

tisch mit אַחֲלַי II Reg. 5₃ ist Wunschpartikel, *utinam*, nach Del. zusammengesetzt aus אָח (הֲאָח 35₂₂) und לַי (לָוַי). Die Silbe *aj* ist also nicht Suffix der ersten Person. יִכֹּנוּ ist von den Wegen auch Prv. 4₂₆ gebraucht; unrichtig Hier. *dirigantur*. Der Ausdruck ist von den festen Tritten auf die Wege übertragen (Hupf.). 6 אָז weist auf v. 5 zurück, und 6b erläutert dies אָז noch weiter. — Mit לֹא אֵבוֹשׁ will der Dichter sagen: ich werde gewiss das mir vorgesteckte Ziel erreichen. Festigkeit des Charakters (v. 5) und fester Blick auf das göttliche Gesetz (v. 6) führen zum Ziel. Worin dies Ziel besteht, sagt der Dichter nicht; er denkt vermuthlich sowohl an sittliche Vollkommenheit als auch an das damit verbundene äussere Glück. 7 אוֹדְךָ geben alle Alten durch das Futur wieder, בְּלָמְדִי Hier. *cum didicero*. Der Dichter versetzt sich in die Seele des Jünglings oder Mannes, der noch auf dem Wege des Studiums des göttlichen Gesetzes begriffen ist. Noch kennt er nicht alle göttlichen מִשְׁפְּטִים, welche zur Vollkommenheit (v. 6) nöthig sind. Er hofft sie aber mit Gottes Hülfe zu lernen, und verspricht, dafür seinen Dank abstatten zu wollen. Der Infin. בלמדי hat also Futurbedeutung, vgl. Ges. 114₃. 8 עד מאד will Qimchi mit אשמר verbinden wie v. 4; aber die Wortstellung spricht dafür, es zu תעזבני אל zu ziehn. Der Ausdruck deutet darauf hin, dass Israel sich zur Zeit des Sängers von Gott verlassen fühlte, vgl. 22₂. 9 Das erste Glied enthält die Frage, das zweite die Antwort; so alle Verss. (gegen Olsh., welcher den ganzen v. 9 als Frage und v. 10 als indirecte Antwort auffasst). — זָכָה, rein erhalten, nämlich von der Befleckung durch die Sünde; Sym. *λαμπρυνεῖ*. Der Infin. לִשְׁמֹר entspricht einem latein. Gerundium. Object hierzu kann nicht כִּדְבָרֶךָ sein (LXX Hier. *cum custodierit verba tua*); vielmehr ist nach v. 4. 8 zu ergänzen חֻקֶּיךָ. Durch sorgfältige Beobachtung der göttlichen Gebote, wie das Wort Gottes es verlangt (כדברך), wird der Jüngling jenes Ziel erreichen. — פִּדְבָרְךָ fassen alle alten Übersetzer und die Massora als Plural auf, und viele Hss. haben פִּדְבָרֶיךָ. Dieselbe Variante findet sich noch mehrmals im Psalm; vgl. JprTh. 1882 S. 658f. Jedoch scheint vom Dichter das göttliche Wort hier in seiner Einheit in's Auge gefasst zu sein. 10 אל תשגני übersetzt Aq. in seiner buchstäblichen Weise: *μὴ ἀγνοηματίσῃς με*, d. i. lass mich kein *ἀγνόημα*, keine שְׁגָגָה (Versehenssünde) begehn. Absichtlich will Israel nicht sündigen; es bittet auch vor Irrthums- und Übereilungssünden durch Gottes Gnade bewahrt zu

14 Des Weges deiner Mahnungen freue ich mich,
Wie über allerlei Reichthum.
15 Über deine Befehle will ich nachsinnen
Und schauen auf deine Pfade.
16 An deinen Rechten ergötze ich mich;
Ich vergesse nicht dein Wort.

Gimel.

17 Gewähre deinem Knecht, dass ich lebe,
So will ich dein Wort beachten.
18 Deck' meine Augen auf, dass ich schaue
Wunder aus deinem Gesetz.
19 Ich bin ein Gast auf Erden,
Verbirg mir nicht deine Gesetze.
20 Meine Seele reibt sich in Sehnsucht auf
Nach deinen Ordnungen immerdar.
21 Du hast bedräut die verfluchten Übermüthigen,
Die von deinen Gesetzen abweichen.

---

bleiben; vgl. zu 19 18. 11 Der gewählte Ausdruck צפנתי deutet an, dass Gottes Wort ein Schatz ist, den man sorgfältig hütet. 13 ספרתי, ich zähle rühmend auf. 14 Das ב in בְּדֶרֶךְ führt das Object zu שָׂמַחְתִּי ein: »ich habe Freude an dem Wege, welchen deine Mahnungen mir vorschreiben, d. h. am sittlichen Wandel«. In 14b ist für בְּ die Präposition עַל eingetreten (wie v. 162), das also nicht im Sinne von »über . . . hinaus« zu nehmen ist; richtig LXX Hier. *quasi in omnibus divitiis.* כָּל־הוֹן ist Reichthum allerlei Art Prv. 1 13 al. Der Dichter sagt, der sittliche Wandel sei ihm so viel wert, wie aller mögliche Reichthum. — עֵדוֹתֶיךָ (édwōtaekha) ist Plur. von עֵדוּת und gleichbedeutend mit עֵדְוֹתֶיךָ (v. 22 al.) von עֵדָה. 15 Die Kohortative אשיחה und אביטה übersetzt Sym. durch das Imperf., richtiger LXX Hier. durch das Futur. 17 Hier. übersetzt richtig: *tribue servo tuo ut vivam*, so dass וְאֶחְיֶה den Inhalt des גְּמֹל bildet. 17a bildet den Vordersatz eines virtuellen Bedingungssatzes mit 17b als Nachsatz. Andere wollen, weil es v. 77. 116. 144 in ähnlichem Zusammenhange וְאֶחְיֶה heisst, אֶחְיֶה zu 17b ziehn: »lebe ich, so will ich . . .«; aber diese Auffassung verstösst gegen die Accente und hat die alten Vers. gegen sich. 18 Der wunderbare Reichthum des göttlichen Gesetzes ist dem natürlichen Auge verborgen; Gott muss es erst öffnen. גְּלֵה apocopirt von גַּלֵּה wie צֵא von צְאֵה. — Die Wunder des Gesetzes sind seine tiefen Gedanken. 19 Die erste Hälfte ist aus 39 13 entnommen, wonach Syr. יְשִׁיבָה für בָּאָרֶץ einsetzt. Der in einem fremden Lande als Gast weilende muss die Gesetze desselben kennen lernen, um die gewährte Gastfreundschaft nicht unabsichtlich zu verletzen. Ein solcher auf Duldung zugelassener Gast ist Israel auf Erden; es bittet daher Gott, seinen Patron, ihm die Kenntniss dessen, was es zu thun und zu lassen hat, nicht vorzuenthalten. 19a bildet den Grund für die Bitte 19b. 20 גָּרַס, im Qal nur hier, wird im Hifil Thr. 3 16 von den auf Kies stumpf geriebenen Zähnen gebraucht. Die alten Übersetzungen drücken meistens (LXX Aq. Syr. Targ. Hier.) den Begriff *desideravit* aus. Cheyne macht darauf aufmerksam, dass das Wort im Aramäischen auch »studieren« bedeutet (s. Buxtorf), und dass der Dichter vielleicht einen Doppelsinn beabsichtigt hat. — לְ in לתאבה dient dazu, das Verbum näher zu bestimmen; Sym. *θέλουσα.* 21 Dieser Vers giebt vielleicht den inneren Grund für v. 20 an. Weil der Sänger die Drohung Gottes gegen die verfluchten Übermüthigen kennt, deswegen

22 Wälze Schmach und Schande von mir ab,
Denn ich habe deine Mahnungen beachtet.
23 Sitzen selbst Fürsten [zusammen], bereden sich wider mich,
Dein Knecht sinnt nach über deine Rechte.
24 Auch sind deine Mahnungen mein Ergötzen,
Meine Berather †sind deine Gebote*.

Daleth.

25 Meine Seele klebt am Staube;
Belebe mich nach deinem Worte.
26 Ich erzählte meine Angelegenheiten und du erhörtest mich:
Lehre mich deine Rechte.
27 Unterweise mich über den Lauf deiner Befehle,
So will ich über deine Wunder nachsinnen.
28 Meine Seele thränt vor Kummer;
Richte mich auf nach deinem Wort.
29 Den Weg der Lüge halte fern von mir
Und begnade mich mit deinem Gesetz.
30 Den Weg der Wahrheit hab' ich erwählt,
Deine Ordnungen habe ich aufgestellt.

---

bestrebt er sich, nicht zu ihnen zu gehören. Olsh. dagegen setzt v. 21 in Verbindung mit v. 22, indem er ergänzt: so mache nun deine Drohung wahr und nimm die Schmach von mir, die jene auf mich häufen. Unter den זדים werden nach 21b solche zu verstehn sein, die sich um das Gesetz nicht kümmern, also abtrünnige Israeliten. — ארורים ziehn LXX Syr. Hier. (*maledicti qui recedunt* etc.) als Prädikat zu 21b, was auf den ersten Blick besser zu passen scheint. Aber auf diese Weise wird die Silbenzahl der Versglieder zu ungleichmässig. Mit der massor. Accentuation geht Targ. **22** גַּל ist hier schwerlich wie v. 18 Imperat. von גָּלָה »decke ab«, so dass die Schande als eine Decke gedacht wäre, sondern von גָּלַל (Jos. 5 9) für sonstiges גֹּל (vgl. Ges. 67 Anm. 3), wie Ew. u. A. aussprechen wollen. Alle Alten übersetzen *aufer* u. ä. Als aufgeladene Last wird die Schmach gedacht 69 8 al. **23** גַּם übersetzen LXX Hier. *etenim*, so dass dieser Vers den vorhergehenden erläuterte. Vermuthlich aber ist 23a ein Concessivsatz, und גַּם gehört zu dem Subject שָׂרִים. Unter den Fürsten sind heidnische zu verstehn. Haben sich diese auch vereint um zu berathschlagen, wie sie Israel vernichten wollen, Israel lässt sich darum im Studium des göttlichen Gesetzes nicht stören. **24** Hier steigert גם, zu שעשעי gehörig, den Begriff ישיח v. 23. — אנשי עצתי ist nach dem überlieferten Text zweites Prädikat zu עדותיך; so Aq. Sym. Quinta Hier. Syr. Targ. Dagegen LXX *καὶ αἱ συμβουλίαι μου τὰ δικαιώματα* [al. *κρίματα*] *σου*. Sie fanden am Schluss des Verses חֻקֶּיךָ oder פִּקּוּדֶיךָ [מִשְׁפָּטֶיךָ] vor. Der Versbau spricht für die Ursprünglichkeit dieser Lesart. **25** Das Bild in 25a (vgl. 44 6) scheint besagen zu sollen, dass Israel dem Tode nahe oder ihm in gewisser Weise schon verfallen ist. Daher bittet es um Wiederbelebung, vgl. 71 20. 85 7. — Das Wort Gottes ist hier das Verheissungswort. **26** Israel hat sich in seinen Angelegenheiten (דְּרָכַי) stets an seinen Gott gewandt und bei ihm Erhörung gefunden; darum darf es auch jetzt vertrauensvoll darum bitten, in den Rechten, d. i. Forderungen Jahves von seinem Gott unterwiesen zu werden. 25a enthält die Begründung für die Bitte in 25b. Diese Bitte wird v. 27 noch weiter fortgeführt. **28** LXX lasen בִּדְבָרֶךָ. **29** Der Weg der Lüge scheint der zu sein, den die Abtrünnigen gehn. Von der Gefahr, diesen Weg

31 Ich hange an deinen Mahnungen;
Jahve, lass mich nicht zu Schanden werden.
32 Den Weg deiner Gebote will ich laufen,
Denn du machst mir das Herz weit.

He.

33 Lehre mich, Jahve, den Weg deiner Rechte,
Und ich will ihn bewahren als Lohn.
34 Unterweise mich, dass ich dein Gesetz bewahre,
Und es von ganzem Herzen beachte.
35 Führe mich den Steig deiner Gebote,
Denn an ihm habe ich Freude.
36 Neige mein Herz deinen Mahnungen zu
Und nicht der Habsucht.
37 Lenke meine Augen vom Anschaun des Eitlen ab;
Belebe mich auf †deinem Wege*.
38 Halt' deinem Knecht deine Verheissung aufrecht,
Die deiner Furcht [gegeben ist].
39 Entferne meine Schmach, vor der mir graut;
Denn deine Ordnungen sind gut.
40 Ja, mich verlangt nach deinen Befehlen;
Belebe mich durch deine Gerechtigkeit.

---

zu betreten, bittet der Sänger durch Belehrung mittelst des göttlichen Gesetzes bewahrt zu bleiben. — דָּרַךְ ist mit doppeltem Accus. construirt. **30** שויתי] Sym. *προέταξα*, Hier. *proponebam*, vgl. 16 s. Ungern vermisst man לְנֶגְדִּי. LXX *οὐκ ἐπελαθόμην*. **32** b Nach Jes. 60 5 ist das weite Herz soviel wie freudiger Muth. Weil dieser von Gott an Israel verliehn wird, kann es seinen Geboten eifrig nachjagen. **33** עֵקֶב erklären alle neueren Ausleger hier und v. 112 »bis zu Ende«. So v. 33 schon LXX *διαπαντός*, vgl. Targ. עד גמירא, v. 112 עד סיפא *in finem*. Dagegen haben LXX v. 112 *δι' ἀνταμειψιν*; Hier. v. 33 *per vestigium*, v. 112 (nach Sym.) *propter* (*aeternam*) *retributionem*. Die Bedeutung »bis zum Ende« für עֵקֶב ist unbelegbar. Nach Analogie von 19 12 bedeutet das Wort gewiss auch Ps. 119 »Lohn«. Während aber 19 12 für die Beobachtung des Gesetzes ein Lohn erwartet wird, ist Ps. 119 der gottgefällige Wandel selbst als Lohn gedacht (vielleicht für die Treue gegen Jahve); vgl. v. 56. 57. **36** Die Gier nach irdischen Gütern steht im Gegensatz zu der Hingabe des Herzens an das göttliche Gesetz. In v. **37** tritt für die Habsucht die Augenlust ein, vgl. Job. 31 1. 7. — In 37 b bittet der Sänger um die göttliche Lebenskraft, welche ihn befähigt, auf dem von Gott vorgezeichneten Wege zu wandeln und den Versuchungen 37 a Widerstand zu leisten. דְּרָכֶךָ ist ein defectiv geschriebener Plural, den auch Syr. Targ. bezeugen, vgl. Baer ברוכיך; dagegen LXX Hier. *in via tua*. **38** Gemeint ist die Verheissung, welche der Gottesfurcht gegeben ist, wie z. B. Ex. 20 6. Andere erklären: »welche darauf abzielt, dass man dich fürchte«, so Targ. und LXX Hier. *in timorem tuum* (mit ausgelassenem אֲשֶׁר); vgl. 130 4. Noch Andere beziehn אשר nicht auf אמרתך, sondern auf עבדך; »der deiner Furcht ergeben ist«, so Syr.; vgl. v. 85. **39** Die Schmach, vor der dem Sänger graut, ist die, welche er wegen seiner Treue gegen das göttliche Gesetz erduldet, vgl. v. 22. כִּי begründet diese Bitte damit, dass Gottes Ordnungen gut sind, und ihre Befolgung daher keine Schmach verdient. Dagegen verstehn die alten

Waw.

41 Und deine Gnaden mögen über mich kommen, Jahve,
Dein Heil nach deiner Verheissung,
42 Dass ich meinem Lästerer ein Wort antworten kann,
Denn ich vertraue auf dein Wort.
43 Und entziehe meinem Munde das Wort der Wahrheit nicht ganz und gar,
Denn auf deine Gerichte harre ich;
44 Und ich will dein Gesetz beständig beachten,
Für immer und ewig,
45 So werde ich wandeln auf weitem Plan,
Denn deinen Geboten frage ich nach.
46 Und ich will von deinen Mahnungen vor Königen reden
Ohne Scheu,
47 Und habe meine Lust an deinen Geboten,
Die ich liebe,
48 Und hebe meine Hände zu deinen Geboten, die ich liebe,
Und sinne über deine Rechte.

Zajin.

49 Gedenke des Worts an deinen Knecht,
Dieweil du mich hast harren lassen.
50 Das ist mein Trost in meinem Elend,
Dass dein Wort mich am Leben erhält.
51 Freche verspotteten mich gar sehr;
Von deinem Gesetz bin ich nicht gewichen.

Übersetzer מִשְׁפְּטֶיךָ als die göttlichen Gerichte über den Frevler, deren der Sänger sich getröstet, vgl. v. 43. **40** Um Gottes Befehle ganz erfüllen zu können, bedarf Israel neuer Lebenskraft. Diese wolle Gott ihm durch seine Gerechtigkeit, mit welcher Er den gewaltsam Unterdrückten hilft, gewähren. **41** LXX lasen gegen Hier. Syr. Targ. וְיִבֹאֻנִי חֲסָדֶיךָ. **42** Der Lästerer ist ein Collectivum, daher haben LXX Syr. Hier. den Plural; Targ. Sing. **43** Das Wort der Wahrheit ist die göttliche Wahrheit, mit welcher der Sänger den Lästerer zurückweisen und widerlegen will. — עַד מְאֹד wie v. 8; es lässt sich aber nicht leugnen, dass es hier befremdet, weswegen Graetz es an den Schluss von 42b setzen will. **45** Der Kohortativ וְאֶתְהַלְּכָה drückt hier die Folge von v. 44 aus, vgl. Ges. 108a. **46** Auch unter heidnischer Herrschaft verleugnet Israel das väterliche Gesetz und seinen Glauben nicht. Die Könige sind natürlich nichtisraelitische. Der Vers ist (nach der Übersetzung der Vulgata) das Motto der Augustana. **47** LXX ergänzen am Schluss des Verses מְאֹד. **48** Das Erheben der Hände ist Gestus des Betens, 28a. Hier werden sie zum Gesetz hin (אֶל) erhoben, wie sonst zu Gott hin. Der Ausdruck erinnert an die spätere Anbetung des Gesetzes. — אשר אהבתי scheint durch Versehn aus 47 wiederholt zu sein. **49** Hinter דָּבָר ergänzen LXX Theod. Syr. dem Sinne nach richtig *σου*; dagegen Aq. *ῥήματος τῶν δούλων σου*, Sym. *λόγων ἐμῶν τοῦ δούλου σου*. Hier. Targ. wie Massora. — עַל אֲשֶׁר = »weil« (so Aq. Sym.) Dtn. 29$_{24}$. LXX Hier. Syr. *quem me sperare fecisti*, was aber עָלַי אֲשֶׁר heissen müsste. — Das Piel יִחַל, v. 43 in der Bedeutung »hoffen«, hat nur hier causative Bedeutung. Die Übersetzung Aq.'s *ἐφ' ὧν περιέμενάς με* giebt keinen befriedigenden Sinn. **50** Israel getröstet sich in seinem Elend des Verheissungswortes

52 Ich denke an deine Gerichte von der Urzeit her, Jahve,
Und werde getröstet.
53 Glühender Zorn hat mich wegen der Gottlosen ergriffen,
Die dein Gesetz verlassen.
54 Deine Rechte sind meine Gesänge
In meiner Herberge.
55 Ich gedenke bei Nacht deines Namens, Jahve,
Und beachte dein Gesetz.
56 Dies ist mir zu Teil geworden,
Dass ich deine Befehle halte.

Heth.

57 Mein Teil, o Jahve, sage ich,
Ist deine Worte zu beachten.
58 Ich suche deine Gunst von ganzem Herzen;
Sei mir gnädig nach deinem Wort.
59 Ich überdenke meine Wege
Und kehre meine Füsse zu deinen Mahnungen.
60 Ich eile und säume nicht
Deine Gebote zu halten.
61 Die Stricke Gottloser umgeben mich;
Dein Gesetz habe ich nicht vergessen.
62 Um Mitternacht stehe ich auf, dir zu danken
Wegen deiner gerechten Ordnungen.
63 Ich bin ein Genosse aller derer, die dich fürchten
Und deine Gebote halten.
64 Von deiner Güte, o Jahve, ist die Erde voll;
Lehre mich deine Rechte.

Gottes, dass er sein Volk nicht untergehn lassen will. **51. 52** Trotz des Spottes der Gegner ist Israel nicht vom Gesetz abgewichen. Es erträgt diesen Spott gern, weil es weiss, dass die göttlichen Gerichte, welche schon in der Urzeit ergangen sind, auch die jetzigen Lästerer treffen werden. **53** זלעפה nach Aq. *λαῖλαψ*, vgl. 11 6; Sym. Hier. *horror*; nach Thr. 5 10 wird die Zornesgluth gemeint sein. — 53 b zeigt deutlich, dass der Sänger hier von abtrünnigen Israeliten spricht. **54** Das göttliche Gesetz bietet Israel Stoff zu Gedichten; der vorliegende Psalm ist ein Beleg dafür. — Die Herberge ist nach v. 19 die Erde. **55** Das Perfect hat frequentative Bedeutung; die Kohortativform steht für das Imperf. consec. **56** Der Sänger bezeichnet das Halten der göttlichen Befehle als eine Gabe, vgl. v. 33. פי entfaltet den Inhalt des את. **57** יהוה betrachten LXX Hier. als Vocativ; אמרתי ist dann in die Rede eingeschoben. Während 16 5 Jahve selbst als Israels Teil bezeichnet wurde, heisst es hier statt dessen, dass die Beobachtung der göttlichen Gebote Israels höchstes Gut ist. Andere Ausleger erklären: Mein Teil ist Jahve; ich habe mir vorgenommen deine Worte zu beachten. **58** Syr. las wie 88. 107 חַנֵּנִי statt חָנֵּנִי. **61** Das Bild vom Jäger mit den Stricken (Netzen) ist wohl aus 18 6 entlehnt, vgl. v. 110. **62** משפטי צדקך wie v. 7. Die *iudicia* (LXX Hier.) sind hier ganz unpassend. **63** Diese Worte soll jeder fromme Israelit sprechen. **66** LXX (*χρηστότητα καὶ παιδίαν καὶ γνῶσιν δίδαξόν με*) Syr. betrachten die drei ersten Worte als coordinirt; aber טוב

Teth.

65 Du hast deinem Knecht Gutes gethan,
O Jahve, nach deinem Wort.
66 Gutes Urteil und Erkenntniss lehre mich,
Denn ich glaube deinen Geboten.
67 Ehe ich die Leiden trug irrte ich,
Nun aber achte ich auf dein Wort.
68 Du bist gut und handelst gut;
Lehre mich deine Rechte.
69 Freche bürden mir Lüge auf;
Ich will von ganzem Herzen deine Befehle halten.
70 Stumpf wie Fett ist ihr Herz;
Ich erfreue mich an deinem Gesetz.
71 Es war mir gut, dass ich gezüchtigt ward,
Damit ich deine Rechte lernte.
72 Deines Mundes Gesetz ist besser für mich
Als Tausende Goldes und Silbers.

Jod.

73 Deine Hände haben mich gemacht und zubereitet;
Unterweise mich, dass ich deine Gebote lerne.
74 Die dich fürchten sehn mich und freuen sich,
Denn ich habe auf dein Wort geharrt.
75 Ich weiss, o Jahve, dass deine Gerichte gerecht sind,
Und du mich in Treue gedemüthigt hast.
76 Lass deine Gnade mir zum Trost gereichen
Nach deiner Verheissung an deinen Knecht.
77 Dein Erbarmen lass über mich kommen, dass ich lebe,
Denn dein Gesetz ist mein Ergötzen.
78 Die Frechen mögen zu Schanden werden, weil sie mich ungerecht
Ich sinne über deine Befehle. [bedrücken;
79 Zu mir mögen die, so dich fürchten, sich wenden,
Und die deine Mahnungen kennen.

---

gehört einer anderen Kategorie an als die anderen beiden. טוּב טַעַם bildet einen einzigen Begriff wie טוּב לֵב, Aq. Quinta *ἀγαθὸν γεῦμα*, vgl. Hier. *bonum sermonem*. Olsh. und Hitz. dagegen: »das Gut des Verständnisses und der Erkenntniss«. **67** Israel erkennt den Werth seiner Züchtigungsleiden an. שָׁגַג muss mit LXX Targ. intransitiv verstanden werden wie 116 10. **69** טָפְלוּ eigentlich: »sie kleben mir Lügen an«, vgl. Job. 13 4. Sym. *ἀφῆπτόν μου*, Hier. *adplicabant mihi*. Es scheint sich um Verläumdungen zu handeln. **70** Vgl. 17 7. Das Herz der Gottlosen ist empfindungslos gegen alle Eindrücke des göttlichen Gesetzes, während der Sänger seine Lust daran hat. — שָׁעַשׁ ist hier reflexiv gebraucht (Jes. 8 11) und mit dem Accus. תּוֹרָתְךָ statt mit בְּ construirt. **71** Vgl. v. 67. **73** Ein Citat aus Job. 10 8. Der Sänger bittet, dass der Schöpfer des Leibes auch die rechte Einsicht schaffen möge. **74** Alle Frommen, welche sehn, dass es mit Israel wieder besser geht, freun sich, dass das Gottvertraun nicht zu Schanden

80 Mein Herz sei unsträflich in deinen Rechten,
Damit ich nicht zu Schanden werde.

Kaph.

81 Meine Seele schmachtet nach deinem Heil;
Auf dein Wort harre ich.
82 Meine Augen schmachten nach deinem Wort;
Sie sagen: »Wann wirst du mich trösten?«
83 Bin ich auch wie ein Schlauch im Rauch,
Deine Rechte habe ich nicht vergessen.
84 Wie viel sind deines Knechtes Tage?
Wann wirst du an meinen Verfolgern Gericht vollziehn?
85 Freche haben mir Gruben gegraben,
Leute, die deinem Gesetz nicht gemäss.
86 Alle deine Gebote sind Wahrheit;
Mit Lüge verfolgt man mich; hilf mir.
87 Fast hätten sie mich auf Erden vernichtet,
Und ich habe deine Befehle nicht verlassen.
88 Nach deiner Gnade erhalte mich am Leben,
Dass ich deines Mundes Mahnung beachte.

Lamed.

89 Dein Wort, o Jahve, bleibt ewig,
Fest steht es mit dem Himmel,

---

geworden ist. **75** אמונה ist ein adverbieller Accus. Ges. 118 5. Gottes Treue gegen Israel war der Beweggrund der Züchtigung. **78** שָׁקַר wie v. 75 אמונה; LXX Hier. *inique*. **79** Das Qere וְיֹדְעֵי haben schon LXX Syr. Hier.; das vom Targ. bezeugte Kethib וְיֵדְעוּ würde heissen: »so werden sie . . . kennen lernen«, vgl. v. 125. **83** כִּי leitet einen Concessivsatz ein; Hier. *et cum essem*. Dagegen LXX ὅτι ἐγενήθην als Begründung von v. 82. Der mit Wein gefüllte Schlauch wurde in den Rauchfang gehängt, um den Wein früher reif und milde zu machen (s. Rosenm.). Dabei wird der Schlauch runzlich und schwarz. So ist auch Israel durch die Leiden, deren Bild das Feuer ist, unansehnlich geworden und trägt die Farbe der Trauer an sich; aber sein wertvollstes Gut, das göttliche Gesetz, trägt es in seinem Innern. — קישׁוּר geben LXX Sym. Syr. Hier. auffallender Weise *in prusina* wieder; richtig Quinta Targ. **84** Die Kürze des Lebens, nämlich der einzelnen Israeliten, dient als Motiv dafür, das Gericht über die Frevler zu beschleunigen. Jene möchten nicht eher sterben, als bis sie das Gericht erlebt haben. **85** אשׁר beziehn LXX Sym. Targ. Hier. auf den ganzen Satz 85a: »was deinem Gesetz nicht gemäss ist«; aber das wäre ein banaler Gedanke. Daher betrachtet man den Relativsatz besser mit Hgstbg. Hupf. als ein zweites mit זֵדִים paralleles Subject. Übrigens führt der Ausdruck darauf, dass es sich um gottlose Israeliten handelt. **86** שָׁקֶר wie v. 69. **87** Auch hier spricht deutlich Israel, das fast auf der Erde ausgerottet wäre. — 87b bildet einen Contrast zu 87a, um das Gottlose jenes Unterfangens hervorzuheben. **89** LXX Targ. Hier. (*in aeternum, domine, verbum tuum perstat in caelo*) betrachten den Vers als einen einzigen Satz ohne Gliederung. Nach der Accentuation ist zu übersetzen: »Für ewig ist Jahve; dein Wort steht fest mit dem Himmel«. Eine bessere Gliederung erreicht man und vermeidet

90 Für Geschlecht und Geschlecht deine Treue;
Du hast die Erde aufgestellt, und sie bleibt stehn;
91 Nach deinen Ordnungen bestehn sie heute,
Denn Alles ist dir dienstbar.
92 Wenn dein Gesetz nicht mein Ergötzen gewesen wäre,
So wäre ich zu Grunde gegangen in meinem Elend.
93 Ich will deine Befehle in Ewigkeit nicht vergessen,
Denn durch sie hast du mich am Leben erhalten.
94 Ich bin dein, hilf mir,
Denn ich durchforsche deine Befehle.
95 Die Gottlosen warten auf mich, mich umzubringen;
Auf deine Mahnungen merke ich.
96 Aller Vollkommenheit habe ich ein Ende gesehn,
Dein Gebot ist gar sehr weitreichend.

Mem.

97 Wie habe ich dein Gesetz so lieb,
Den ganzen Tag ist es mein Sinnen.
98 Vor meinen Feinden macht mich weise dein Gesetz,
Denn in Ewigkeit ist es mein.
99 Ich bin klüger als alle meine Lehrer,
Denn deine Mahnungen sind mein Sinnen.

---

zugleich den schroffen Übergang von der dritten Person in die Anrede, wenn man den Athnach zu דבוך setzt. Hierfür spricht auch der Umstand, dass 90a augenscheinlich parallel mit 89a ist, wie 90b mit 89b. — בשמים wie 89s. **90b** Die Festigkeit der Erde dient als Gewähr oder vielleicht nur als Vergleich für die Beständigkeit der göttlichen Treue 90a. **91** Auch dieser Vers dient noch als Beleg für die Beständigkeit und Verlässlichkeit des göttlichen Worts. Subject sind Himmel und Erde. Das לְ in לִמשׁפטיך ist das normative (LXX τῇ *διατάξει σου*). — חיום Hier. dem Sinne nach richtig *usque hodie*. **92. 93** Wirklich ist in den Nöthen der Zeit, besonders des Exils, das Gesetz der einzige Halt Israels gewesen, und ohne dies würde es sicher untergegangen und in den Heiden aufgegangen sein. **96** תִּכְלָה nur hier, von כָּלָה, wie תְּגֻרָה 89 11 gebildet; LXX *συντελείας*. Wahrscheinlich ist es gleichbedeutend mit תַּכְלִית Job. 28 3. Der Dichter will sagen: alle irdische Vollkommenheit hat doch eine Grenze, ist also beschränkt; nur Gottes Gesetz ist unbeschränkt hinsichtlich seines Inhaltes und seines Wertes. **98** Der Singular des Prädikats תודיעני neben dem Subject מצותיך im Plural nach Ges. 145 d. Auch das Pronomen היא steht im Sing., weil מצותיך soviel wie תורתך ist. LXX Hier. (*instruis me mandata tua*) sehn תחכמני für die zweite Person an; jedoch fügt sich dazu nicht gut מצותיך, statt dessen man בְּמצותיך erwarten würde. — Die Feinde, von denen der Sänger spricht, sind nicht persönliche, sondern nationale. Durch den Besitz des Gesetzes ist Israel weiser als alle anderen Völker. **99** »Alle meine Lehrer« glossirt Bar Hebr., wahrscheinlich nach Theod. v. Mops.: »das sind die Chaldäer, welche mich Schlechtes lehrten«. Diese Beziehung ist schwerlich richtig; aber der Exeget hat richtig gesehn, dass es sich, ebenso wie v. 98, nicht um ein privates Verhältniss handelt. Die Lehrer sind diejenigen, welche Israel einen andern Glauben und ein anderes Verhalten predigen, als ihm von Jahve anbefohlen ist (Olsh.). Vielleicht darf man an die Griechen denken. Das Wort »Lehrer« ist in diesem Zusammenhange nicht frei von Spott. **100** מזקנים übersetzen Aq·

100 Ich bin einsichtiger als Alte,
Denn ich halte deine Befehle.
101 Von jedem bösen Wege hielt ich meinen Fuss zurück,
Um dein Wort zu beachten.
102 Von deinen Ordnungen wich ich nicht,
Denn du lehrtest mich.
103 Wie süss sind meinem Gaumen †deine Worte*,
Mehr als Honig meinem Munde.
104 Durch deine Gebote werde ich verständig,
Darum hasse ich jeden Lügenweg.

Nun.

105 Dein Wort ist meinem Fuss eine Leuchte
Und ein Licht meinem Wege.
106 Ich habe geschworen und †will es halten*,
Deine gerechten Ordnungen zu beachten.
107 Ich bin gar sehr gebeugt;
O Jahve, belebe mich nach deinem Wort.
108 Lass dir meines Mundes freie Opfer gefallen,
Und lehre mich deine Ordnungen.
109 Ich trage mein Leben beständig in meiner Hand,
Und habe dein Gesetz nicht vergessen.
110 Die Gottlosen haben mir eine Schlinge gelegt,
Und von deinen Befehlen bin ich nicht abgeirrt.
111 Ich habe deine Mahnungen für ewig als Erbe bekommen,
Denn sie sind meines Herzens Freude.

Quinta Targ. *ἀπὸ πρεσβυτέρων*, so dass Israel sagt, es habe seine Einsicht von den Alten geerbt. Dagegen LXX Sym. Theod. Syr. Hier. *super senes*. Der Parallelismus von 100b mit 99b zeigt, dass auch 100a und 99a parallel stehn, die Auffassung der LXX also die richtige ist. **101** Über die Form כלאתי vgl. Ges. 75 Anm. 21. Die ursprüngliche LXX (Cod. 55 und Ital.) scheint כָּלְאָתָ gelesen zu haben. **102b** steht im Gegensatz zu den Lehrern v. 99. Israel hat nicht Menschen, sondern Gott selbst zum Lehrer gehabt. **103** LXX Syr. Targ. sprachen אִמְרֹתֶךָ aus, was bei dem Plural נמלצו natürlicher ist; vgl. 12 7. Die von Hier. bezeugte massor. Aussprache als Singular hat ihren Grund in der defectiven Schreibung, die in diesem Psalm doch öfter vorkömmt. — Zu dem Bilde vgl. 19 11. **104** Der Lügenweg ist die falsche Religion, vgl. *ἡ ὁδός* Act. 9 2. **105** LXX Syr. sprachen aus לְרַגְלִי und לִנְתִיבֹתִי; Hier. Targ. wie Massor. **106** Die Punctation וָאֶקִימָה (so LXX Syr. Targ.) würde besagen, dass Israel seinen Schwur auch wirklich gehalten hat, was doch nicht zutrifft. Daher wird mit Hier. (*et perseverabo*) וַאֲקַיֵּמָה auszusprechen sein. **108** Die freiwilligen Opfer sind hier nicht, wie 50 14, Dankgebete, sondern die Bitte 108b, vgl. zu 21 3. **109** Die Redensart des ersten Gliedes bedeutet nach Jdc. 12 3. I Sam. 19 5. 28 21. Job. 13 14: ich bin in beständiger Lebensgefahr. LXX. welche den Tropus nicht verstanden, änderten *ἐν ταῖς χερσί σου*, vgl. Field. — Der Zusammenhang zwischen 109a und b wie v. 87. 110. **111** Israels נַחֲלָה ist zur Zeit nicht sowohl Kanaan, das sich zum grössten Teil in fremden Händen befindet, sondern das Gesetz seines Gottes. Statt des Verbs נָחַלְתִּי sprach Hier. (*hereditas mea*) נַחֲלָתִי aus, wo-

112 Ich neige mein Herz, deine Rechte zu thun;
Für ewig ist Lohn.

Samekh.

113 Die Halben hasse ich,
Und dein Gesetz liebe ich.
114 Du bist mein Schirm und mein Schild,
Auf dein Wort harre ich.
115 Weicht von mir, ihr Bösewichter,
Ich will die Gebote meines Gottes halten.
116 Stütze mich nach deinem Wort, dass ich lebe,
Und lass mich nicht zu Schanden werden an meiner Hoffnung.
117 Halte mich, dass ich gerettet werde,
So will ich mich an deinen Rechten stets †ergötzen*.
118 Du verwirfst alle, die von deinen Rechten abirren,
Denn ihre List ist vergeblich.
119 Für Schlacken †erachtest* du alle Gottlosen der Erde,
Darum liebe ich deine Mahnungen.
120 Mir schaudert die Haut vor deinem Schrecken,
Und vor deinen Gerichten fürchte ich mich.

Ajin.

121 Ich habe Recht und Gerechtigkeit geübt,
Überlasse mich nicht meinen Bedrückern.

---

durch jene Gegenüberstellung noch klarer hervortritt. — Das Masc. חֵמָּה steht ungenau für חֵנָּה. **112** Wegen der Bedeutung von עֵקֶב vgl. zu 33. In 112 nennt das zweite Glied das Motiv für 112a. **113** סֵעֵף nach der Nominalbildung *qittel*, welche Gebrechen bezeichnet, wie חֵרֵשׁ, פִּסֵּחַ. Die genaue Bedeutung ist den Alten nicht mehr bekannt gewesen. Nach I Reg. 18 21 sind vermuthlich solche Israeliten gemeint, deren Neigungen zwischen dem alten und dem neuen Glauben, zwischen Jahvereligion und Heidenthum geteilt waren, also nicht sowohl *δίγλωσσοι* (Hitz.), als *δίψυχοι* Jak. 1 8. Dass solche ein Gegenstand des Hasses für den echten Israeliten sein konnten, ist nicht zu bezweifeln, vgl. Apk. 3 15. **115** Ein Citat aus 6 9. **116** Aq. Targ. lasen בְּאִמְרָתְךָ. **117** Die Vocalisation וְאֶשְׁעָה statt וְאֶשְׁעֶה (»und ich will hinblicken«) findet sich nur noch einmal am Hithp. desselben Verbs ל״ה Jes. 41 23, vgl. Ges. 75 6. Alle alten Übersetzer (LXX Syr. Hier. Targ.) lasen וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע wie 16. 47. **118** סלית im A.T. nur hier; richtig Hier. nach dem Syrischen *abiecisti*. — Das zweite Glied besagt, dass alle schlauen Versuche der Frevler, ihr gottloses Werk zu Ende zu führen, vergeblich sind, weil Gott sie an der Ausführung hindert. כִּי ist also nicht sowohl begründend als vielmehr erläuternd. LXX Theod. Quinta Syr. Hier. (*quia mendax cogitatio eorum*) lasen תַּרְעִיתָם für תרמיתם, wodurch der Gedanke einfacher wird. Aber תַּרְעִית ist ein rein aramäisches Wort. Die Recepta wird bezeugt von Aq. Sym. (*ματαία ἡ δολιότης αὐτῶν*) Targ. **119** Die bei der Läuterung des Metalles übrig bleibenden Schlacken werden als etwas Wertloses bei Seite geworfen. Danach ist der recipirte Text zu übersetzen: »Als Schlacken hast du beseitigt alle Gottlosen«; vgl. zu השבית Ex. 12 15. Jedoch steht der Text bei השבת nicht fest. Aq. Sym. Hier. (*conputasti*) lasen חִשַּׁבְתָּ, LXX חִשַּׁבְתָּ. Bei der letzteren Lesart schliesst sich 119b nicht gut an; dagegen scheint חִשַּׁבְתָּ

122 Verbürge dich für deinen Knecht zum Heile,
Lass die Übermüthigen mich nicht unterdrücken.
123 Meine Augen schmachten nach deinem Heil
Und nach deiner gerechten Verheissung.
124 Handle mit deinem Knecht nach deiner Gnade
Und lehre mich deine Rechte.
125 Ich bin dein Knecht, unterweise mich,
Und lass mich deine Mahnungen erkennen.
126 Zeit ist's zu handeln für Jahve,
Sie haben dein Gesetz gebrochen.
127 Darum liebe ich deine Gebote
Mehr als Gold, ja Feingold.
128 Darum †wandle ich graden Wegs nach allen deinen Geboten*,
Ich hasse jeden Lügenweg.

Pe.

129 Deine Mahnungen sind Wunderdinge,
Darum beachtet meine Seele sie.
130 Das †Thor* deiner Worte leuchtet,
Unterweist Einfältige.
131 Ich sperre meinen Mund auf und lechze,
Denn mich verlangt nach deinen Geboten.
132 Wende dich zu mir und sei mir gnädig
Nach dem Recht derer, die deinen Namen lieben.

Aq.'s der Recepta vorzuziehn zu sein. — בַּל d. i., damit ich nicht unter dasselbe Urteil falle wie die Gottlosen. **120** סמר wird Job. 4 15 von den sich vor Schrecken sträubenden Haaren gebraucht; vgl. Sym. im Psalm ὀρθοτριχεῖ, Hier. *horripilavit*. **122** Der Empfänger der Bürgschaft ist hier, ebenso wie Job. 17 3, derselbe wie der, welcher sie leistet, nämlich Gott. Er möge gewährleisten, dass Israels Sache einen guten Ausgang nimmt. **126** Als Subject zu לעשות betrachtet Targ. (»Zeit ist es, den Willen Jahves zu thun«) die Israeliten, ליהוה also = für Jahve. Die Begründung 126 b zeigt aber, dass das gerechte und strafende Handeln Gottes gemeint ist, durch welches die von Gott gewollte Ordnung wiederhergestellt wird; so ein Grieche: καιρὸς καταρθώσεως, κύριε, und Hier.: *tempus est ut facias domine*. **127** Worauf sich על כן hier und im folgenden Verse bezieht, ist nicht klar; Hupf. meint, es sei nur des Alphabets wegen gewählt; Olsh. will es auf das erste Glied von 125 zurückbeziehn. — Die Copula in ופקודי wie 19 11, woher der Ausdruck entlehnt ist. **128** Den überlieferten Text übersetzt Rosenm.: *omnia mandata omnis* scl. rei *recta* et bona *iudico*. Aber das ist ein ungereimter Gedanke, denn nicht »alle Gebote jeder Art« kann der Dichter für recht halten, sondern nur die göttlichen. Hinter מקודי fehlt das Pronomen »deine«, während כל überflüssig ist. Nach LXX Hier. (*propterea in universa praecepta tua direxi*) lies לְכָל־פִּקּוּדֶיךָ יִשָּׁרְתִּי (das ל gerieth an eine falsche Stelle). Als Object zu ישרתי ist aus 128 b אֹרַח vorwegzunehmen; wörtlich: »ich habe gemäss allen deinen Geboten [den von mir zu befolgenden Weg] zu einem graden gemacht. **130** פתח übersetzen Sym. Hier. richtig *ostium*. Die Worte Gottes selbst werden ein leuchtendes Thor genannt (Genet. der Apposition), durch welches man zur Erkenntniss eingeht. Weil dieser bildliche Ausdruck nicht verstanden wurde, glaubten LXX (ἡ δήλωσις) und die Neueren פתח

133 Mach' meine Schritte fest in deinem Wort
Und lass nichts Böses über mich herrschen.
134 Erlöse mich von dem Druck der Menschen,
Und ich will deine Befehle halten.
135 Lass dein Antlitz leuchten auf deinen Knecht
Und lehre mich deine Rechte.
136 Meine Augen strömen Wasserbäche,
Weil man dein Gesetz nicht beachtet.

Ṣade.

137 Du bist gerecht, Jahve,
Und deine Ordnungen sind richtig.
138 Du hast in Gerechtigkeit deine Gesetze geboten
Und in Wahrheit gar sehr.
139 Mich verzehrt mein Eifer,
Dass meine Bedränger deine Worte vergessen.
140 Dein Wort ist wohl geläutert,
Und dein Knecht hat es lieb.
141 Ich bin klein und verachtet,
Deine Befehle vergesse ich nicht.
142 Deine Gerechtigkeit ist eine ewige Gerechtigkeit,
Und dein Gesetz ist Wahrheit.
143 Drangsal und Noth haben mich getroffen,
Deine Gebote sind mein Ergötzen.
144 Gerechtigkeit sind deine Mahnungen auf ewig,
Unterweise mich, so werde ich leben.

Qoph.

145 Ich rufe von ganzem Herzen: erhöre mich Jahve!
Ich will deine Rechte bewahren.
146 Ich rufe dich, hilf mir,
Dass ich deine Mahnungen beachte.

---

hier in der Bedeutung »Eröffnung, Offenbarung« verstehn zu müssen, und auch die massoretische Vocalisation mit Ṣere statt Segol beruht auf dieser Voraussetzung, ist aber thatsächlich eine blosse Künstelei. **136** ירד mit dem Accus. wie Thr. 3 47. — עַל ist mit dem Perf. construirt nach Ges. 158 Anm. Richtig LXX Hier. *quia*; vgl. v. 139. Dagegen Sym. *περὶ τῶν μὴ φυλασσόντων τὸν νόμον σου.* **137** יָשָׁר vor dem Plural מִשְׁפָּטֶיךָ ist unflectirtes Adjectiv im Nominalsatz, Ges. 145 7 b; ebenso v. 155. **138** צֶדֶק und אֱמוּנָה sind adverbielle Accusative zu dem Verbum צִוִּיתָ, und מְאֹד ist seinerseits nähere Bestimmung zu אֱמוּנָה, gehört dem Sinne nach aber auch zu צֶדֶק. Gottes Gesetze sind in hohem Masse Ausdruck seiner Gerechtigkeit und Wahrheit; der letzteren, insofern das Gesetz durchaus dem göttlichen Willen entspricht. **139** LXX (Aq.) haben *ὁ ζῆλός σου* »der Eifer um dich« nach 69 10. **140** Eine Entlehnung aus 12 7. **141** צָעִיר ist hier nicht *νεώτερος* (LXX), sondern *μικρός* (Sym. Hier.), wie das folgende וְנִבְזֶה zeigt, vgl. Jdc. 6 15. Israel bildet ein kleines und verachtetes Gemeinwesen; aber es hat den Ruhm, dass es das göttliche

147 Ich bin früh beim Morgengraun auf und schreie,
Auf dein Wort harrend.
148 Meine Augen kommen den Nachtwachen zuvor,
Um über dein Wort nachzusinnen.
149 Höre meine Stimme nach deiner Gnade,
Jahve lass mich leben gemäss deinen Ordnungen.
150 Es nahen sich solche, die †mich verbrecherisch* verfolgen,
Von deinem Gesetz sich fernhalten.
151 Du bist nahe, Jahve,
Und alle deine Gebote sind Wahrheit.
152 Von Alters her weiss ich aus deinen Mahnungen,
Dass du sie für ewig gegründet.

Resch.

153 Sieh mein Elend und errette mich,
Denn ich habe dein Gesetz nicht vergessen.
154 Führe meinen Streit und erlöse mich,
Nach deinem Wort lass mich leben.
155 Den Gottlosen ist fern das Heil,
Denn sie suchen deine Rechte nicht.

Gesetz treu hält. **145** Die Perfecta hier und in den folgenden Versen bezeichnen das gewohnheitsmässige Thun. **147** Bei קדמתי (LXX *προέφθασα*) ist eigentlich ein Accusativ (etwa שׁחר 108 s) zu ergänzen. — Das zweite Glied ist nicht ein selbständiger Satz, sondern eine nähere Bestimmung zu 147 a, vgl. Sym. Hier. *verbum tuum expectans* Ges. 156 3. Das Wort ist das Verheissungswort. LXX Sym. bezeugen das Kethib; Hier. Syr. Targ. das in den Zusammenhang besser passende Qere. **148** Der Sinn scheint zu sein: Meine Augen erwachen, bevor die Zeit da ist, wo ich mich zur Nachtwache (im Tempel) stellen muss. Hier scheint ein individueller Zug aus dem Leben des Dichters vorzuliegen; er war danach ein Levit. **149** כמשׁפטך sprechen LXX Hier. Targ. als Singular, Syr. als Plural aus. Nach der letzteren Lesart bittet der Sänger, dass er leben möge, wie die göttlichen Ordnungen es fordern; nach der ersteren bittet er Gott, dass dieser ihn in Gemässheit seiner Heilsordnung am Leben erhalte. **150** Statt der vom Targ. bezeugten Texteslesart רדפי זמה »Leute die dem Verbrechen nachjagen« sprachen LXX Sym. Syr. Hier. (*persecutores mei scelere*) רדפי זמה aus, worin זמה ein adverbieller Accusativ ist. — 150 b ist ein Umstandssatz wie 147 b. **151** Dieser Vers steht in schönem Gegensatz zum vorhergehenden. Mögen die Verfolger auch nahe kommen, Israel ist getrost in dem Bewusstsein, dass sein Gott ihm nahe ist. — 151 b schliesst sich nicht gut an. Olsh. erläutert: »und überdies sind alle seine Befehle . . . zuverlässig, so dass man ohne Furcht und voll Vertrauen sie vollziehen mag«. LXX haben *αἱ ὁδοί σου* für מצותיך. **152** מֵקֶדֶם fasst Sym. als Accus. zu ידעתי auf: *τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἔγνων ἀπὸ τῶν μαρτυρίων σου*. Dann würde קדם die alte Geschichte Israels bezeichnen, עדותיך auf den Pentateuch gehn. Bei dieser Auffassung schliesst sich aber das zweite Glied nicht an. Alle anderen (LXX Aq. Syr. Targ.) fassen קדם in der Bedeutung von מִקֶּדֶם (*ἀρχῆθεν*). Von Alters her hat Israel aus den Mahnungen Gottes die Gewissheit gewonnen, dass sie für immer Gültigkeit haben sollen. יְסַדְתָּם steht ungenau für יָסַדְתָּ. **154** Es ist Israels Rechtssache gegen die Heiden gemeint, wie 43 1. — לאמרתך ist nicht soviel wie באמרתך (Hier. *in sermone tuo*), auch nicht *διὰ τὸν λόγον σου* (LXX), sondern es ist das nominative לְ, das etwa den Sinn von כְּ 156

156 Dein Erbarmen ist gross, Jahve,
Lass mich leben gemäss deinen Ordnungen.
157 Meine Verfolger und Bedränger sind zahlreich;
Von deinen Mahnungen bin ich nicht abgewichen.
158 Ich sehe die Treulosen und empfinde Abscheu,
Sie, die dein Wort nicht beachten.
159 Sieh, dass ich deine Befehle liebe,
Jahve lass mich leben nach deiner Gnade.
160 Die Summe deines Wortes ist Wahrheit,
Und in Ewigkeit währt all' deine gerechte Ordnung.

Schin.

161 Fürsten verfolgen mich ohne Grund,
Und mein Herz bebt vor deinen Geboten.
162 Ich freue mich über dein Wort
Wie einer der grosse Beute gewann.
163 Lüge hasse und verabscheue ich,
Dein Gesetz habe ich lieb.
164 Sieben Mal des Tages lobe ich dich
Wegen deiner gerechten Ordnungen.
165 Reichen Frieden haben die Freunde deines Gesetzes,
Und für sie giebt es keinen Anstoss.
166 Ich hoffe auf dein Heil, Jahve,
Denn deine Gebote habe ich vollführt.
167 Meine Seele beachtet deine Mahnungen,
Und ich liebe sie sehr.
168 Ich beachte deine Befehle und deine Mahnungen,
Denn alle meine Wege liegen dir vor.

---

hat. **155** Wegen des Masc. רחוק neben ישועה vgl. zu 137. **157** Eine Reminiscenz aus 3 4. **158** Die Treulosen sind die von Jahves Gesetz zum Heidenthum Abgefallenen. — אשר LXX Hier. *quia*, Targ. Syr. *qui*. — אמרתך ist hier das Gesetz. **160** ראש ist nicht mit den Alten als »Anfang«, sondern als »Summe«, »Inbegriff« aufzufassen, wie 139 17. — In 160b lasen LXX מִשְׁפְּטֵי wie 164. **161** Das zweite Glied steht wieder im Contrast zu dem ersten: obgleich ich auf's peinlichste deine Gebote beachte. LXX Hier. bezeugen das Kethib: Syr. Targ. das Qere. **163** Die Lüge ist der falsche Glaube des Heidenthums, nicht *ἀδικία* (LXX). — Die Lesart וָאתעבה als Imperf. cons. (nicht וַאתעבה) ist durch die Versionen bezeugt; wegen der bedeutungslos gewordenen Kohortativform vgl. Ges. 108 2 Anm. 1. **164** Sieben Mal, d. i. immer und immer wieder; vgl. 12 7. **165** Der Friede ist hier nicht der äussere, da der Sänger ja vielmehr von allen Seiten befehdet wird, sondern der Friede des Herzens. Demnach kann auch מכשול (LXX *σκάνδαλον*) nicht den Anlass zum Straucheln in äusserem Sinne meinen. Vielmehr will der Dichter sagen, dass die, welche Gottes Gesetz lieb haben, sich über ihre Leiden und das Glück der Gottlosen nicht ereifern, da sie wissen, dass diesen das Gericht bevorsteht. Für den Dichter existiren also die inneren Kämpfe, welche der Sänger von Ps. 73 durchzumachen hatte, nicht mehr. **166** Eine Anspielung auf Gen. 49 18 jedoch ist dortiges קִוִּיתִי durch

Taw.

169 Möge meine Klage deinem Antlitz nahn, Jahve;
Nach deinem Worte †lass mich leben*.
170 Möge mein Flehn vor dein Antlitz kommen,
Nach deiner Verheissung rette mich.
171 Meine Lippen sollen Lobpreis sprudeln,
Denn du lehrst mich deine Rechte.
172 Meine Zunge soll dein Wort besingen,
Denn alle deine Gebote sind gerecht.
173 Möge deine Hand mir helfen,
Denn deine Befehle habe ich erwählt.
174 Mich verlangt nach deinem Heil, Jahve,
Und dein Gesetz ist mein Ergötzen.
175 Lass meine Seele leben, dass sie dich lobe,
Und deine Gerichte mögen mir helfen.
176 Ich bin verirrt wie ein verloren Schaf; suche deinen Knecht,
Denn deine Gebote vergass ich nicht.

120

Gebet der Frommen um Erlösung von Lug und Trug.

1 Wallfahrtenlied.
Zu Jahve in der Drangsal mein
Rufe ich, und er erhört mich.

---

das mehr aramäische שׂברתי ersetzt. — Für עשׂיתי haben LXX ἠγάπησα, wie 163. **169** Statt הבינני las Syr. הַיֵּנִי wie 159 al. Dies passt besser zu dem »lauten Geschrei« (רִנָּתִי) und zu v. 170 הצילני. **172** ענה in der Bedeutung besingen und mit dem Accus. wie Ex. 32 18. **175** Die Gerichte sind diejenigen, in denen die Frevler verurteilt werden. Syr. sprach aus וּמִשְׁפָּטְךָ יַעַזְרֵנִי. **176** Das verlorene, d. h. verirrte Schaf ist Israel in der Zerstreuung, wie Jer. 50 6. 17, vgl. Jes. 27 13. Anders dagegen ist Jes. 56 6 gemeint. — Nach der Accentuation wäre zu übersetzen: »Ich bin verirrt (oder: bin ich verirrt) — wie ein verlorenes Schaf suche deinen Knecht«. Jedoch haben alle alten Übersetzer, soweit erkennbar, כשׂה אבד mit תעיתי verbunden, vgl. LXX Aq. Hier. *erravi quasi ovis perdita*, und das nackte תעיתי würde leicht den falschen Gedanken hervorrufen können, dass es sich um ein sittliches Irren handelte.

120

Israel betet in der Noth und zugleich in der Gewissheit der Erhörung zu seinem Gott um Errettung von Lügnern und Betrügern v. 1. 2. Hat Er doch wahrlich keinen Gewinn von ihnen, die nur Wunden schlagen und Hader anstiften v. 3. 4. Ach, warum muss die fromme Schaar bei diesen friedehassenden Barbaren wohnen, welche allein die Ursache alles Haders sind! v. 5—7.

Die Feinde, über die der Sänger klagt, sind nicht wirkliche Heiden, wie es nach v. 5 scheinen könnte; denn diese gebrauchten bei der Bedrückung der Israeliten andere Waffen als die Zunge. Vielmehr sind gottlose und gewaltthätige Volksgenossen gemeint, welche die Frommen befehden und durch Mittel des Luges und Truges Zwistigkeiten hervorrufen. Da v. 5 bildlich verstanden werden muss, so folgt aus diesem Verse auch

[2] Jahve, errette meine Seele von lügnerischer Lippe,
Von falscher Zunge!

---

icht, dass der Sänger sich ausserhalb Jerusalems oder des heil. Landes befindet. Er ünscht nur, wie der Sänger von 55 7 ff., von dieser friedehassenden Umgebung befreit u sein. Dass er im Namen einer Mehrheit, nämlich aller Frommen spricht, zeigt 123 4, ie Parallelstelle zu v. 6, wo der Plural statt des Singulars eintritt. Nach alle diesem ührt uns der Psalm in eine Zeit, wo von einer gottlosen Partei Hader und Streit in erusalem geschürt wurde, unter dem die Frommen schwer seufzten. Genauer lässt sich iese Zeit aus dem Psalm nicht bestimmen. Vermuthlich aber gehört er, wie die übrigen ieder der Sammlung 120—134, der nachexilischen Zeit an, wenn auch wohl nicht der eit unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exil. Cheyne ist geneigt, ihn der Zeit vor er Ankunft Nehemias oder einer noch späteren zuzuweisen.

Nahe verwandt mit dem unsern ist der zwölfte unter den Psalmen Salomos; und enn der letztere auch einer viel späteren Periode angehört, so sind die in beiden Psalmen orausgesetzten inneren Verhältnisse der Gemeinde einander doch sehr ähnlich. Dazu ind einige Wendungen des salomonischen Psalms geeignet, entsprechende Ausdrücke es kanonischen zu erläutern. Die Gegner in dem ersteren sind die Sadducäer, die Frommen« die Pharisäer. Leider ist der griechische Text des Psalt. Salom. bei diesem Psalm sehr corrumpirt. Wellhausen (Pharisäer und Sadducäer S. 156) giebt folgende Übersetzung:

> 1 Herr, rette meine Seele von dem gottlosen und boshaften Menschen, vor der gottlosen und verläumderischen Zunge, die Lug und Trug redet 2 mit ihrer Verdrehungskunst. ‖ Die Worte des boshaftigen Menschen sind wie das Feuer auf der Tenne, das die Halme in Brand setzt. ‖ 3 Seine Lust (*παροινία*?) ist es Häuser in Brand zu setzen (*ἐμπρῆσαι*) durch seine Lügenrede. ‖ Lustig grünende Bäume zu entwurzeln ist die Leidenschaft des Bösewichts, 4 heimtückisch (*παρανόμως*?) mit giftigen Reden Häuser in Krieg zu verwickeln; ‖ fort von den harmlosen Leuten stosse Gott die Lippen der Bösewichter in Verzweiflung, und die Gebeine der Verläumder mögen fern von den Gottesfürchtigen zerstreut werden. ‖ 5 In Feuersflammen vergehe die böse Zunge, dass sie den Frommen nichts schade. ‖ 6 Es behüte der Herr die friedliche Seele, welche die Ungerechten hasst, und richte den Mann auf, der Friede wirket im Hause. ‖ 8 Die Sünder mögen mitsammt vor seinem Angesichte vergehen, die Frommen des Herrn aber seine Verheissungen ererben. ‖ 7 Vom Herrn kommt das Heil, über Israel seinen Knecht in Ewigkeit.

Der Psalm ist z. T. in der Form der Qinastrophe gedichtet; vgl. zu Ps. 19 und ZATW. II 41.

1 Nach Theodoret haben Aq. Sym. לִשְׁקָלוֹת gelesen, wie 121 1; dagegen nach dem hexaplar. Syrer וְהִשְׁקָלוֹת. — Die alten Übersetzer und viele Ausleger beziehn die Verba קראתי ויענני auf die Vergangenheit (*clamavi et ex audivit me*) und denken dabei meistens an die Erlösung aus dem Exil. Aber nach Analogie von 61 4. 6, vgl. Ges. 106 2 b, ist קראתי vielmehr als Präsens aufzufassen, und das Waw cons. in וַיַּעֲנֵנִי drückt nicht sowohl die zeitliche als vielmehr die logische Folge aus (»und in Folge dessen erhört er mich«). Mit dem Aufruf an Gott ist die Gewissheit der Erhörung zugleich auf's Engste verbunden. Zu dem קראתי bilden die übrigen Verse die weitere Ausführung. In Betreff der alten aber bedeutungslos gewordenen Accusativendung in יְהוָה vgl. Ges. 90 2 Anm. 2 Die lügnerische Lippe und falsche Zunge scheint hier nicht grade Verleumdungen zu reden, sondern ist, nach עָמָל v. 4 zu urteilen, vielmehr Werkzeug des gewaltthätigen Ränkeschmieds, vgl. 12 4. 5. 52 6. — Da es ein Adjectiv רְמִי nicht giebt, so steht רְמִיָּה als Substantiv im Appositionsverhältniss zu לָשׁוֹן, vgl. Ges. 131 2 b; eigentlich: eine Zunge, welche

3 Was kann dir geben und was dir hinzuthun
Die falsche Zunge?
4 Tyrannenpfeile, geschärfte,
Samt Ginsterkohlen!
5 Weh' mir, dass ich bei Mesek gaste,
Bei Kedars Zelten weile!

[ganz] Falschheit ist. Aq. übersetzt: *γλῶσσα κατεπιθέσεως*, die übrigen: *lingua dolosa*. 3. 4 Der Sinn dieser Verse ist sehr streitig. Die Dunkelheit entsteht besonders dadurch, dass nicht sofort klar ist, wer Subject zu יִתֵּן ist, und wer mit לְךָ (dafür in Pausa bei Rebia לָךְ) angeredet wird. Am nächsten liegt es jedenfalls, in v. 3 denselben angeredet sein zu lassen, wie im Vorhergehenden (v. 2), also Jahve. Subject zu יתן ist dann die Zunge. Das Verb steht im Masculin, obgleich לשון gen. fem. ist, nach Ges. 145[illegible] Der Sinn des Verses wird erläutert durch Job. 10$_{3}$, wo der gequälte Hiob an Gott die Frage richtet: »Hast du gut davon, dass . . . du zu dem Plan des Gottlosen leuchtest?« Gott scheint sich, da er die Frommen dulden lässt, der falschen Zunge, d. i. der Lügner anzunehmen, als ob er von ihnen etwas zu erwarten hätte. Natürlich ist die Frage ein Sarkasmus. יוסיף steht in gutem Sinne wie 115$_{14}$. Gen. 30$_{24}$. Der Dichter will sagen welche Mehrung deines Reichthums kannst du davon erwarten, dass du die Frommen auf Kosten der Gottlosen bedrücken lässt; vgl. den ähnlichen Gedanken 44$_{13}$. Den folgenden Vers 4 betrachtet Olsh. als eine Erweiterung des Subjects in v. 3: was geben und nützen dir geschärfte Kriegerpfeile samt Ginsterkohlen? Die Frage bliebe dann ohne Antwort, weil diese selbstverständlich wäre. Näher liegt es doch wohl, mit Targ v. 4 als Antwort auf die Frage v. 3 zu betrachten. Auch diese Antwort ist ein bitterer Sarkasmus. Das was die Frevler Gott bieten können, sind scharfe Pfeile und glühende Kohlen, d. i. (s. unten) sie richten durch ihr Thun nur Hader und Streit an. — Von den übrigen Auffassungen dieser beiden Verse sei vor Erklärung der Einzelausdrücke nur die von den meisten neueren Auslegern und schon von Theodoret vertretene genannt nach welcher das Subject zu יתן v. 3 Jahve, mit לך aber die Zunge angeredet wäre: Was wird er (Jahve) dir (du Lügenzunge) geben und mehren? scharfe Pfeile (wird er dir geben) u. s. w. Man findet in dieser Frage und Antwort eine Androhung der göttlichen Strafe an den Frevler; die Zunge werde mit denselben Waffen gestraft, mit denen sie gesündigt habe. Gegen diese Auffassung spricht zunächst das Masc. לְךָ neben dem Femin. לשון. Sodann aber erscheint uns die Androhung der Strafe an den Frevler in Form der Frage und Antwort frostig zu sein. Auch können die scharfen Pfeile und Ginsterkohlen nicht wohl göttliches Züchtigungsmittel sein. 4 Der Ausdruck [illegible] v. 2. 3 ist ein vom unzuverlässigen Bogen entlehntes Bild, dessen Pfeile nicht gradeaus gehn. Hier ist er auf die Zunge übertragen, welche unzuverlässige oder unwahre Worte redet. Dieser bildliche Ausdruck macht es sehr wahrscheinlich, dass auch die scharfen Pfeile v. 4 als von der Zunge geschossen zu denken sind, d. h. dass es sich um unwahre und zugleich wundenschlagende Worte handelt. Diese Wunden werden natürlich nicht Gott geschlagen, sondern den Seinen, treffen dadurch aber indirect auch ihn. Als Bogen erscheint die Zunge auch Jer. 9$_{2}$, vgl. Ps. 64$_{4}$. גבור ist ein Tyrann, der ebenso wie hier auch 52$_{3.4.5}$ mit der Zunge frevelt, vgl. Jer. 9$_{2}$ גָּבְרוּ. — Die Ginsterkohlen sind ein zweites Bild für die verderblichen Wirkungen der Lügenzunge; sie richtet Brandstiftungen an, d. h. sie verursacht Hader. Eben dies Bild ist in dem oben angeführten Psal. Salom. v. 3 verwendet; vgl. Jak. 3$_{5.6}$. In Levit. r. bei Levy s. v. לשון heisst es von der Zunge ראה כמה שריפות הוא שורף »siehe, welche Brandstiftungen sie anrichtet«. — Der רָתֶם, nach den jüdischen Auslegern (vgl. Luther) der Wachholder, nach dem Arabischen wahrscheinlicher der Ginster, liefert, weil sein Holz sehr hart ist, die besten Kohlen, welche die

6 Lange genug weilt meine Seele
Bei dem Friedensfeinde.
7 Ich bin [ganz] Friede, doch wenn ich [nur] rede,
So sind sie kampfbereit.

121

Der Hüter Israels.

1 Lied für die Wallfahrten.
Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen:
Von wannen wird meine Hülfe kommen?

Gluth besonders lange halten; sie sind daher zu Brandstiftungen vor anderen geeignet. 5 Der Schmerz über die von den Gegnern verursachten Brandstiftungen ruft die Klage hervor, bei solchen Menschen weilen zu müssen. Der Zusammenhang, in welchem diese Klage auftritt, zeigt, dass es sich nicht um Etwas handelt, was dem Sänger früher einmal widerfahren ist, sondern um das, worüber er noch jetzt seufzen muss. Die Perfecta גרתי und שכנתי bezeichnen also die Gegenwart, vgl. Ges. 106 2. Danach kann auch die von allen alten Übersetzern ausser Targ. vertretene Auffassung des ersten Gliedes: *heu mihi, quia peregrinatio mea prolongata est*, wonach מֹשְׁךְ ein Appellativum wäre, nicht richtig sein. Wie der Parallelismus קֵדָר zeigt ist mit מֶשֶׁךְ das Gen. 10 2 al. genannte Volk gemeint, welches zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer wohnte. Kedar, der zweite Sohn Ismaels (Gen. 25 13), war ein noch zu Theodorets und Bar Hebr. Zeiten bis nach Persien hin zeltender Araberstamm. An und für sich wäre es denkbar, dass der Sänger thatsächlich bei diesen beiden weit von einander entfernten Völkern in der Verbannung gelebt hätte, oder, da er als Vertreter einer Mehrzahl redet, noch unter ihnen lebte. Der Psalm würde dann, wie Olsh. meint, für die israelitische Gemeinde in der Diaspora bestimmt sein. Da aber diese Völker den Israeliten andere Leiden zugefügt haben würden als Verletzungen durch die Zunge, so sind sie vielmehr als Typen für friedehassende (Gen. 16 4) Barbaren aufzufassen. Der Sänger meint mit ihnen seine erbarmungslosen Volksgenossen, die wie Türken und Araber handeln. — גרתי mit dem Accus. wie 5 2. Aq. übersetzt *προσηλύτευσα*, d. h. ich weile unter ihnen als גֵּר, *προσήλυτος*. Der Sänger kömmt sich unter jenen Barbaren vor wie ein nur duldungsweise zugelassener Fremdling, den man ungestraft verletzen kann, obgleich doch die fromme Schaar, in deren Namen er spricht, das gute Recht hat, im Lande zu wohnen. 6 רַב is Adverb, wie 65 10. 123 4 al., in der Bedeutung »lange genug«, oder »zu lange schon«. Diese Adverbialbildung gehört der späten Zeit an. — Wegen des Dat. ethic. לָהּ vgl. Ges. 119 3 c. — Der Friedensfeind ist natürlich ein Collectivum, vgl. 7 b. 7 Der Ausdruck אני שלום wie 45 9. I Sam. 25 6; vgl. Ges. 141 1 Anm. 1. — Die Worte וכי אדבר גו scheinen zu besagen, dass schon das blosse Reden der Frommen über die ihnen zugefügte Unbill die Gegner in Harnisch bringt. Andere wollen hinter אדבר ergänzen לְשָׁלוֹם (Gen. 37 4): wenn ich zum Frieden rede. — Zu למלחמה ist ein Wort wie נְכֹנִים »sie sind bereit« zu ergänzen. LXX übersetzen *ἐπολέμουν με δωρεάν*, worin das letzte Wort eine richtige Sinnergänzung ist.

121

Israel hat in aller Noth die freudige Gewissheit, dass der, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, sein Volk vor allen Gefahren beschützen wird. Die zaghafte Frage v. 1 weicht sofort dem Ausdruck gläubigen Vertrauens v. 2; und die zunächst nur subjective Überzeugung v. 3 wird durch die objective Aussage v. 4 überholt. Endlich schliesst

2 Meine Hülfe kommt von Jahve,
Dem Schöpfer Himmels und der Erde.
3 Er kann deinen Fuss nicht wanken lassen,
Dein Hüter kann nicht schlafen!
4 Nein nicht schläft noch schlummert
Der Hüter Israels.
5 Jahve ist dein Hüter,
Jahve dein Schatten zu deiner rechten Hand.
6 Am Tage wird dich die Sonne nicht stechen
Noch der Mond des Nachts.

---

sich an die Erklärung, dass Gott nicht unthätig ist, die positive Ausführung, wie er die Seinen in allen Lagen und zu allen Zeiten schirmt v. 5—8.

Die Behauptung, dass die einzelnen Verse der ersten Hälfte von wechselnden Stimmen vorgetragen wären, lässt sich nicht erweisen; die wechselnden Stimmungen erklären sich sehr wohl, auch wenn der Redende überall ein und derselbe ist. Dass dies die Gemeinde ist zeigt das Verhältniss von v. 5 zu v. 4, wo Israel mit dem angeredeten Subject des Psalms wechselt. Während die Gemeinde v. 1 und v. 2 selbst redet, scheint sie von v. 3 an angeredet zu werden. Doch ist dies vermuthlich nur die dichterische Form der Selbstanrede. — Über die Situation, aus welcher der Psalm gedichtet ist, lässt sich nur soviel sagen, dass die Gemeinde als solche wieder in der Heimat existirt. Sie schaut sehnsüchtig nach Hülfe aus; aber der innige und friedevolle Ton, der den Psalm durchzieht, deutet doch wohl darauf hin, dass die Noth nicht so drückend ist, wie in Ps. 120. Die Alten haben den Psalm meistens auf die Rückkehr aus Babel gedeutet. Wahrscheinlich aber würde der Ton in diesem Fall ein mehr triumphirender sein. Für ein Lied der Pilger, die nach Jerusalem wallfahrten, würde er sich wohl eignen.

1 Der Aufblick zu den Bergen ist nicht etwa der Ausdruck der Sehnsucht oder des Heimwehs, sondern, wie 1b zeigt, der hülfesuchende Blick. Demnach sind mit den Bergen auch nicht die Berge Palästinas gemeint, wie Tabor und Karmel, nach denen der Sänger vom mesopotamischen Flachlande sehnsuchtsvoll ausschaute, sondern es sind die Berge, auf denen Jerusalem gegründet ist 87 1 125 2, und auf denen Jahve thront 78 68. — מאין hat nie relative Bedeutung (vgl. Luther) im Sinne von מֵאַיִן . . . אֲשֶׁר, sondern leitet immer die directe (Jos. 2 4 die indirecte) Frage ein; richtig Hier. *unde veniet auxilium mihi*. 2 Die freudige Antwort auf die zaghafte Frage in der Form der Anadiplosis. Zugleich ist der Gedanke des ersten Verses vertieft. Nicht von den sichtbaren Bergen her erwartet Israel seine Hülfe, sondern allein von dem unsichtbaren Gott. Er, der Himmel und Erde geschaffen hat, kann und wird seinem auserwählten Volke helfen. 3 אַל kann nach der vorhergehenden bestimmten Aussage nicht wohl optativisch gemeint sein (Hier. *non det*), sondern giebt dem Satz nur eine subjective Färbung; es dient zum Ausdruck der Überzeugung, dass etwas nicht geschehn könne Ges. 107 4a Anm. Der Übergang in die zweite Person erklärt sich daraus, dass bereits v. 1 und 2 gewissermassen ein Wechselgespräch darstellten; der zaghaft Fragende, welcher v. 2 Antwort erhielt, wird v. 3 ff. von dem besseren Selbst in der zweiten Person angeredet und gehoben, vgl. 42 6. 4 הִנֵּה dient zur starken Betonung der folgenden Aussage, welche sich durch das objective לֹא über die noch subjectiv gehaltene Überzeugung v. 3 erhebt. 5 Der Schatten ist Bild des Schutzes, eigentlich gegen die glühenden Sonnenstrahlen, vgl. v. 6, dann aber auch ohne diese specielle Beziehung Num. 14 9, weswegen צלך unmittelbar mit den folgenden Worten verbunden werden kann. Sollten diese einen selbständigen Satz bilden, so würde man erwarten יְהוָה עַל יַד יְמִינֶךָ. Zur Rechten, nicht zur Linken des Schützlings steht der Beschützer als der Mächtigere und Stärkere 16 8. 109 31. 6 Das

7 Jahve wird dich behüten vor allem Übel,
Wird behüten deine Seele.
8 Jahve wird behüten deinen Ausgang und deinen Eingang.
Von nun an bis in Ewigkeit.

122

Friede über Jerusalem.

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Ich habe mich gefreut, als man zu mir sagte:
Wir gehn zum Hause Jahves!
2 Unsere Füsse stehn
In deinen Thoren, Jerusalem!

Bild vom Schatten führt das der Sonne herbei. — Gefährliche Einwirkungen des Mondes kannte das Alterthum, vgl. Macrob. Sat. I 17 (bei Hitzig) *similes sunt solis effectus lunae in iuvando nocendoque*, und kennt der heutige Volksglaube; wenn der Mond einem Schlafenden direct in das Gesicht scheint, so wird er mondsüchtig. Ähnliche Einwirkungen des Mondes konnten als Mondstich bezeichnet werden. 8 Ausgang und Eingang ist nach Dtn. 28 6 31 2 Bezeichnung des täglichen Thun und Treibens. Dass der Ausdruck so zu verstehn ist, zeigt das hinzugefügte עַד עוֹלָם. Jedoch mochten die Pilger, wenn sie das Lied sangen, besonders an eine glückliche Fahrt und Heimkehr denken.

122

Eine in Jerusalem eingetroffene Pilgerschaar begrüsst erfreut die wiedererbaute Stadt, zu der auch vor Alters ebenso wie jetzt die Stämme Israels pilgerten, um Gott zu loben und sich Recht sprechen zu lassen. Möge der Stadt Friede und Glück beschieden sein.

Dass der Dichter im Namen einer Mehrheit redet, zeigt v. 2, wo unvermittelt der Plural für den am Anfang und am Schluss gebrauchten Singular eintritt.

לדוד der Überschrift, von Aq. Sym. bezeugt, fehlt bei LXX Hier. Targ. Dass David nicht der Dichter sein kann folgt aus der Erwähnung des Tempels v. 1. 9, und aus dem historischen Rückblick v. 4 f. Aus v. 3, wo von dem wiederaufgebauten Jerusalem die Rede ist, folgt, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Dafür spricht auch der Gebrauch der Relativpartikel שֶׁ für אֲשֶׁר. Die Überschrift לדוד ist unkritisch aus v. 5 entnommen (Del.).

1 Der Singular שמחתי kann entweder daraus erklärt werden, »dass der Dichter zunächst von seiner persönlichen Erfahrung ausgeht« (Olsh.), oder wahrscheinlicher daraus, dass jeder einzelne Reisegenosse so spricht. — Das Perf. שמחתי könnte die Freude bezeichnen, welche beim Beginn der Reise ihren Anfang nahm und noch fortdauert, vgl. I Sam. 2 1. Jes. 9 2; also: ich freue mich. Aber die alten Übersetzer haben das Perf. *laetatus sum*. Der Sänger gedenkt der Freude, die er empfand, als die Ankündigung erging, die Pilgerfahrt solle angetreten werden, vgl. zu 84 3. Natürlich ist damit nicht gesagt, dass die Freude jetzt ein Ende hat. — Das ב in באמרים führt eigentlich das Object der Freude ein (LXX ἐπὶ τοῖς εἰρηκόσι μοι); jedoch wird das Particip nach späterem Sprachgebrauch (vgl. Del.) ganz im Sinne von בְּאָמְרָם gebraucht. — נלך richtig LXX Hier. *ibimus*, nicht *camus* (נֵלֵךְ). 2 Die mehr aramäische als hebräische Verbindung des Particips עמדות mit dem Hülfsverb היו kann nicht das Futur bezeichnen (Luther); im Aramäischen dient sie zum Ausdruck der Vergangenheit, und danach übersetzen die Alten

3 Jerusalem du auferbaute,
So recht wie eine Stadt, die allzumal fest in sich geschlossen ist,
4 Wohin die Stämme hinaufziehn,
Die Stämme Jah's — ein Gesetz für Israel —
Zu preisen den Namen Jahve's.
5 Denn dort thronen Stühle zum Gericht,
Stühle von Davids Hause.
6 Bittet um Frieden für Jerusalem;
Mögen Ruhe haben die dich lieben.

---

stantes erant u. ä. Bei dieser Auffassung müsste auch v. 2 noch aus der Erinnerung des Sängers gesprochen sein, wobei dann Olsh. ein *einst* ergänzen will. Die Anrede an Jerusalem in v. 3 lässt es aber natürlicher erscheinen, עמדות היו als Präsens zu fassen wie Jes. 59 2. Die Pilger sind jetzt in Jerusalem angekommen oder stehn im Begriff, es zu betreten. Die Thore können synekdochisch für die Stadt und ihre Plätze stehn wie 87 2; so LXX *ἐν ταῖς αὐλαῖς σου* (ebenso Est. 2 19. 3 2. 3 al.). Qimchi will den Ausdruck daraus erklären, dass die zuerst angekommenen Pilger in den Thoren der Stadt die Nachfolgenden abgewartet hätten, um mit ihnen zusammen zum Tempel zu gehn. 3 Wonneerfüllt begrüsst die Pilgerschaar die geliebte Stadt. Dass eine Stadt gebaut ist versteht sich von selbst; daher kann der Vocativ הִבָּנוּיָה nur die Bedeutung »du wiedererbaute« haben, wobei es nur natürlich ist, an die Wiedererbauung nach dem Exil zu denken. Hier. übersetzt nach LXX Aq. Sym. *Hierusalem quae aedificaris*; dies erklärt sich nach dem Targ. wahrscheinlich daraus, dass man an das himmlische Jerusalem dachte. — Das כ in כְּעִיר ist das sogenannte Kaph veritatis, bei dem freilich doch immer eine Vergleichung zu Grunde liegt, vgl. Ges. 118 6 Anm. — Bei חֻבָּרָה wird man vermutlich an die Ausfüllung der Lücken in der Ringmauer zu denken haben Jes. 58 12. Das auffallende יחדו soll die Vorstellung des Geschlossenseins noch verstärken, vgl. Sym. *συνάφειαν ἔχουσαν ὁμοῦ*. Dagegen denken LXX Hier. (*cuius participatio eius simul*) und Aben Esra an das Zusammenkommen oder Sichvereinigen der Festgenossen in der Stadt an den drei Hauptfesten; danach Luther. Aber abgesehn von der sprachlichen Schwierigkeit spricht הִבָּנוּיָה für die erstere Auffassung. — לָהּ ist ein Dat. ethic. Ges. 119 3 c. 4 Die jetzige Pilgerfahrt ist die Fortsetzung eines altheiligen Brauches, der auf göttlicher Anordnung begründet ist. — שָׁמָּה für אֲשֶׁר שָׁם. Da nach unserer Auffassung von חבורה v. 3 dieser Satz keine Begründung für das Vorhergehende sein kann, so ist nicht mit LXX Aq. Hier. zu übersetzen *ἐκεῖ γάρ*, *quia ibi*, sondern *quo* (*illuc*). שָׁם steht für שָׁמָּה wie Koh. 1 7. — Das Perf. עָלוּ bezeichnet nicht ausschliesslich die Wallfahrten, die in früherer Zeit stattgefunden haben, sondern die sich immer wiederholende Thatsache, wie der aoristus gnomicus der Griechen, vgl. Ges. 106 2 c. Wie vor Alters so ziehn auch jetzt die Stämme zum Fest nach Jerusalem. Als Stämme Jahves konnte der Dichter auch die aus dem Exil zurückgekehrte Gemeinde bezeichnen, vgl. Mt. 19 28. Jak. 1 1. Apk. 7 5 f. — Die Worte "עדות לישׂ sind eine Apposition zum ganzen vorhergehenden Satze, und עדות hat dieselbe Bedeutung wie 19 8. Die Wallfahrt geschieht gemäss dem göttlichen Gesetz Ex. 23 17. 34 23. Dtn. 16 16. — Der Zweck der Wallfahrten ist ein doppelter; der erste, v. 4 c genannte, ist der, Jahve an seinem heiligen Wohnsitz zu preisen. Ein anderer, v. 5 durch שָׁמָּה eingeführter besteht darin, dass man die bürgerlichen Streitigkeiten bei dieser Gelegenheit in Jerusalem, dem Sitz des Obergerichts, entscheiden lassen will. — Die Endung יָה in שִׁמָּה (in Jerusalem) ist bedeutungslos geworden, wie 76 4. — Die Stühle, d. i. die Gerichtssessel 9 5, sind metonymisch genannt statt der Richter, welche auf ihnen sitzen, vgl. Jer. 17 16 מִשָּׁב vom Lande, und Apk. 4 2 *θρόνος ἔκειτο*. — Die Gerichtssessel wurden eingenommen von Angehörigen des davidischen Hauses; solche fehlten auch in der nachexilischen Gemeinde

7 Friede herrsche vor deiner Mauer,
Ruhe in deinen Thürmen.
8 Um meiner Brüder und Nächsten willen
Lasst mich vom Frieden in dir sprechen.
9 Um des Hauses Jahves, unsers Gottes, willen
Will ich dein Bestes suchen.

123

Erbarmen!

1 Wallfahrtenlied.
Zu dir erhebe ich meine Augen
Der du im Himmel thronst.

---

nicht, wie z. B. Serubabel ein solcher war. — Das לְ vor בית דוד dient dazu, die Indetermination zu wahren. **6** Die hervorragende Bedeutung der Stadt für Gottesdienst und Rechtspflege veranlasst die Pilger, sich gegenseitig zu ermahnen, für den ungestörten Bestand der Metropole zu beten. Nur im Frieden kann sie ihre hohen Aufgaben erfüllen. An die Bitte für die geliebte Stadt schliesst sich sodann die Bitte für das geliebte Volk; vgl. den entgegengesetzten Wunsch 129 5. Für אהביך liest eine alte Handschrift אֹהֲלַיִךְ wie Job. 12 6 (in Verbindung mit יִשְׁלָיוּ). Diese Lesart würde besonders auch im Hinblick auf v. 7 gut passen, wird aber von keiner der alten Versionen bestätigt. — Wegen der Form ישליו vgl. Ges. 75 Anm. 4. LXX *καὶ εὐθηνία* lasen וְשָׁלוּ, wie שַׁלְוָה v. 7. **7** חֵיל, Aq. *προτείχισμα*, bezeichnet den sturmfreien Raum ausserhalb der Mauer. Dementsprechend sind ארמנותיך nicht Paläste (Sym. *ἐν τοῖς βασιλείοις σου*), die es zur Zeit des Dichters auch schwerlich in Jerusalem gab, sondern Türme und Burgen, wie I Reg. 16 18, vgl. LXX *ἐν τοῖς πυργοβάρεσί σου*. Der Dichter wünscht, dass Jerusalem vor den Schrecken des Krieges bewahrt bleiben möge; kein Feind, nur friedliche Pilger mögen ihm nahen. **8** Die Bitte um Frieden für Jerusalem ist zunächst veranlasst durch das Interesse des Sängers für seine Volksgenossen, wobei in erster Linie wohl an die Bewohner Jerusalems gedacht ist. Sofort aber nennt er v. **9** einen noch höheren Gesichtspunct, der die Bitte für Jerusalems Frieden gebietet: der Tempel Jahves, welcher der Mittelpunct und die Gewähr für das Bestehn der Gemeinde ist. Der Dichter ist damit abschliessend zum Ausgangspunct des Psalms zurückgekehrt. — Da טוב לך Object zu אבקשה ist, kann das parallele שלום בך in v. 8 nicht wohl als selbständiger Satz genommen werden (»lasst mich sagen: Friede sei in dir«), sondern ist ebenfalls als Object zu אדברה anzusehn wie 85 9. Est. 10 3; so auch die Alten, vgl. Sym. *λαλήσω δὴ εἰρήνην ἐν σοι.*

123

Die Gemeinde, von übermüthigen und hochfahrenden Feinden schwer bedrückt, schaut demüthig wartend nach göttlichem Erbarmen aus. Ob die übermüthigen Bedrücker Heiden oder gottlose Israeliten sind, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Auch die Prädikate, mit welchen die Gegner v. 4 bezeichnet werden, beweisen nicht unbedingt, dass sie Heiden sind.

Das Ich des ersten Verses wird sofort durch den Plural ersetzt; es ist die duldende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat.

Der Anfang (נשׂאתי את עיני) erinnert auffallend an 121 1; der Schlussvers רבת שׂבעה an 120 6; die demüthige Gesinnung, welche sich in v. 2 ausspricht, an 131.

Der Psalm ist zweifelsohne ebenso wie die verwandten nachexilisch.

2 Ja, wie der Knechte Augen auf die Hand ihres Herrn,
Wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Frauen,
So blicken unsere Augen auf Jahve, unsern Gott,
Bis er sich unser erbarmt.
3 Erbarme dich unser, Jahve, erbarme dich unser,
Denn wir sind satt genug des Hohnes!
4 Satt genug ist unsre Seele
Des Spottes der Sicheren,
Des Hohnes der Übermüthigen.

124

Der Helfer in der Noth.

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Wär es nicht Jahve gewesen, der für uns war,
Soll Israel sprechen,
2 Wär es nicht Jahve gewesen, der für uns war,
Als die Menschen sich gegen uns erhoben,

---

1 אליך steht an betonter Stelle: zu dir, o Gott, weil ich bei keinem Andern Hülfe finden kann. — Das Perf. נשאתי wie 1201. — Über das Jod compaginis in הישבי s. Ges. 90 3 a. 2 Das tertium comparationis kann nicht die gespannte Aufmerksamkeit auf die Befehle Jahves sein, wovon im ganzen Psalm nicht die Rede ist. Nach dem Schluss des Verses ist Gott zur Zeit ungnädig; er straft sein Volk. Ebenso sind Herr und Gebieterin als ungnädig zu denken; ihre Hand ist die strafende, und der Blick des Sklaven ist flehend auf sie gerichtet, ob sie nicht bald aufhören werde zu schlagen. אדניהם = ihres Herren, wie Gen. 401. Jdc. 326. II Sam. 103. 3 Syr. las שָׂבְעָנוּ statt שׂבענו. 4 Wegen רַבַּת s. 1206; wegen לָנוּ 1223. — In הלעג השאננים ist der Artikel vor dem ersten Wort incorrect; vgl. Ew. 290 d. LXX scheinen in Analogie mit dem Folgenden לְשַׁאֲנַנִּים gelesen zu haben; über dies den Genetiv umschreibende ל vgl. Ges. 1291. שׁאננים sind die sorglos und sicher dahinlebenden, welche für das Unglück nur Spott haben Job. 125. Am. 61. Schwerlich sind die Samaritaner damit gemeint. — Das letzte Wort ist nach dem Kethib לְגַאֲיוֹנִים zu lesen; das Qere will statt dessen לְגֵאֵי יוֹנִים »der Stolzen unter den Bedrückern« aussprechen, vom Sing. גַּאֲוָה und יָנָה »unterdrücken«, Zph. 31. Doch wäre dies ein sehr gezwungener Ausdruck, und die Versionen bezeugen das Kethib. — LXX übersetzen die beiden letzten Versglieder: τὸ ὄνειδος τοῖς εὐθηνοῦσι καὶ ἡ ἐξουδένωσις τοῖς ὑπερηφάνοις. Sie fanden hier eine Verwünschung der Frevler. Aber dann steht שְׂבְעָה zu nackt da, und Spott und Hohn wäre zu wenig als Strafe der Frevler.

124

In freudiger, glaubensvoller Stimmung erkennt die Gemeinde dankbar an, dass sie ihre Erhaltung und Errettung allein der gnadenreichen Hülfe ihres Gottes zu danken hat. Die Gefahr, in der Israel schwebte und die es nahe an den Abgrund der Vernichtung brachte, deutet schon Theod. v. Mops. auf das babylonische Exil. Das Bild von den aus dem Netz befreiten Vögeln v. 7 passt besonders gut auf die aus Babel zurückgekehrte kleine Gemeinde. לדוד der Überschrift haben die alten Übersetzer ausser Targ. noch nicht gelesen.

Die Verse 1. 2 bilden einen doppelten Vordersatz, v. 3. 4. 5 den dreifachen Nachsatz eines Bedingungssatzes, beides im Perfect, vgl. Gen. 3142. — Über die Zurückziehung des Tones in שָׁהָיָה לָנוּ vgl. Ges. 293 b. Für den Gebrauch des לְ vgl. Gen. 3142. 2 אדם ist collectivisch gemeint, vgl. den Plural v. 3. 4. Bei Menschen war nicht nur

3 Alsdann hätten sie uns lebendig verschlungen,
Da ihr Grimm gegen uns entbrannte;
4 Alsdann hätte das Wasser uns überfluthet,
Ein Strom wäre uns über das Leben gegangen;
5 Alsdann wär' uns über das Leben gegangen
Das übermüthige Wasser.
6 Gepriesen sei Jahve,
Der uns nicht als Raub ihren Zähnen hingab.
7 Unser Leben entkam wie Vögel dem Netz der Vogler;
Das Netz zerriss, und wir sind frei.
8 Unsere Hülfe steht im Namen Jahves,
Des Schöpfers Himmels und der Erde.

125

Gottvertraun in schwerer Zeit.

1 Wallfahrtenlied.
Die auf Jahve vertraun
Sind wie der Zionsberg, der nicht wankt,
Der ewig steht.

---

keine Hülfe zu finden, sondern sie erhoben sich sogar gegen Israel, es zu vernichten. **3** אֲזַי, nur in diesem Psalm vorkommend, ist die Urform für אָז; das sonst im zeitlichen Sinne gebrauchte Wort hat hier logische Bedeutung. — Die Feinde werden zuerst mit einem Meerungethüm verglichen, vgl. v. 6 Jer. 51 34; dies Bild führt sodann v. **4** das zweite von dem überfluthenden und Alles mit sich fortreissenden Wasser herbei; vgl. 18 17. 69 3. 16. Jes. 8 8. — Über נַחְלָה mit alter bedeutungslos gewordener Casusendung vgl. Ges. 90 2 Anm. a. Gemeint ist der von geschmolzenem Schnee angefüllte Alles mit sich fortreissende Giessbach. — נַפְשֵׁנוּ ist Synonym für das Leben, 69 2. **5** Über den Sing. עִבְרִי vor מַיִם vgl. Ges. 145 7 a. Dem Wasser wird Übermuth zugeschrieben wie Job. 38 11 Stolz, hier besonders passend, weil Personen damit gemeint sind. **7** חֵרֶם ist das Klappnetz, zwei vierseitige Rahmen, wie Buchdeckel verbunden, jeder mit bauschigem Netz bespannt, s. G. Hoffmann in ZATW. 1883 zu Am. 3 5. Daraus erklärt sich der Ausdruck נִשְׁבָּר, eigentlich »zerbrach«, welcher sich auf den hölzernen Rahmen bezieht. Da in solchem Netz mehrere Vögel zugleich gefangen werden, und da im Psalm die Gemeinde redet, so ist צִפּוֹר collectivisch zu verstehn wie 8 9. — נַפְשֵׁנוּ wie 4. 5. Der Vergleich der Seele mit dem Vogel fand sich auch 11 1. — Richtig ziehn die Versionen נמלטה zu נַפְשֵׁנוּ (Hier. *anima nostra quasi avis erepta est*), nicht zu צִפּוֹר (*quasi avis, quae erepta est*). **8** Der Name Jahve gewährleistet die ewige Treue Gottes gegen sein Volk; als Schöpfer Himmels und der Erde hat er die Macht zu helfen 121 2.

125

Israel steht unter heidnischer Herrschaft, und der Druck hat heimlichen Abfall zur Folge gehabt v. 5. Aber das wahre Israel wankt nicht; weiss es doch, dass Jahve die Seinen schirmen und nicht über ihre Kräfte versuchen wird. Für sie darf der Sänger bitten, während die Falschen und Heuchler in das Verderben stürzen werden. — Der Gegensatz der Frommen und Unfrommen ist derselbe wie in Ps. 1; jedoch sind die Letzteren in unserm Psalm solche, welche sich durch den heidnischen Druck verleiten lassen, von der graden Strasse des alten Glaubens abzuweichen. Solche hat es nicht

2 Um Jerusalem rings sind Berge,
Und Jahve ist rings um sein Volk
Von nun an bis in Ewigkeit.
3 Denn das gottlose Scepter wird nicht bleiben
Auf dem Loose der Gerechten,
Damit die Gerechten ihre Hand nicht zum Frevel ausstrecken.
4 Thue Gutes, o Jahve, den Guten
Und solchen, die redlich im Herzen sind.
5 Die aber ihre krummen Pfade wählen,
Sie wird Jahve mit den Übelthätern dahinfahren lassen.
Friede über Israel.

---

erst in der makkabäischen Zeit gegeben. Nur so viel ist sicher, dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört. Als Beweis dafür, dass dieser Psalm einer der jüngsten ist, führt Delitzsch Folgendes an. Das umständliche יְשָׁרִים בְּלִבּוֹתָם statt des alten יְשָׁרֵי־לֵב; ferner פעלי האון statt des sonstigen פעלי און, und לְמַעַן לֹא statt למען אֲשֶׁר לא oder פֶּן.

1. 2 Es handelt sich nicht, wie Olsh. meint, um das unerschütterliche Glück der auf Gott Vertrauenden, sondern um das Gottvertraun selbst. Das tertium comparationis ist die unerschütterliche Festigkeit des Zionsberges und derer, die auf Jahve vertraun. Beide werden durch keinen Sturm in's Wanken gebracht. Für das Bild würde an und für sich jeder beliebige Berg genügt haben; der Sänger nennt den Zion, weil von ihm auch in höherem Sinne gilt, dass er nicht wanken und ewig bestehn wird, weil Jahve ihn gegründet hat, vgl. Jes. 14 32. 28 16. — ישב ist zu erklären wie 122 5. 2 Der Vergleich wird fortgesetzt und zugleich begründet. Wie Jerusalem von schützenden Bergen wie von einem Wall umschlossen ist, so schützt Jahve sein Volk von allen Seiten, so dass es getrost den Gefahren in's Auge sehn kann, vgl. Zch. 2 9. Alle Hügel um Jerusalem sind höher als die Stadt selbst; im Osten der Ölberg, im Süden der Berg des bösen Raths, im Westen eine allmählige Erhebung und im Norden ein mit dem Ölberg zusammenhängender Rücken. S. Robinson, Palästina II 15. Die Vergleichung ist durch einfache Parataxe angedeutet, wie oft in den Proverbien; ein ἄλλος bei Field: ὁ δὲ κύριος κτλ. 3 Die Aussage v. 2 wird begründet. Der jetzige Druck, unter dem Israel leidet, und der in Widerspruch mit dem behaupteten göttlichen Schutze zu stehn scheint, ist nur ein vorübergehender. LXX (οὐκ ἀφήσει) lasen יָנִיחַ, wobei Jahve Subject sein würde, vgl. Jes. 30 32. Das Qal hat eine Stütze an Jes. 25 10. — Das Scepter ist Symbol der Herrschaft Gen. 49 10. LXX Sym. Syr. lasen הָרֶשַׁע, Hier. Targ. wie die Massora. Letztere Lesart besagt deutlicher als die erste, dass nicht bloss die Inhaber der Herrschaft Gottlose, d. i. die Heiden waren, sondern dass auch die Art und Weise, in welcher die Herrschaft ausgeübt wurde, eine dem entsprechende war. — Das Loos der Gerechten ist das heilige Land, vgl. Jos. 18 11. — למען leitet die Absicht ein, welche Gott bei seinem Thun leitet. Dauernde Unterdrückung könnte die Folge haben, dass Israel strauchelte, vgl. 73 13 f. — Zu בעולתה vgl. Ges. 90 2 c Anm. b. 4 Die Guten sind dieselben, welche vorher die Gerechten heissen, nämlich die Israeliten. — Mit den beiden letzten Worten ולישרים בלבותם deutet der Sänger an, dass die aufrichtige Gesinnung des Herzens unumgänglich ist, um zum wahren Israel gerechnet zu werden. Er leitet damit über zu den Heuchlern v. 5. Die welche krumme Pfade wandeln, vgl. Jdc. 5 6, sind solche, deren Gesinnung nicht mit ihrem Thun übereinstimmt, ἄνδρες δίψυχοι, vgl. Prv. 2 15. Gemeint sind diejenigen, welche äusserlich noch zu der Gemeinde gehören und zu ihr gehören wollen, in Wirklichkeit aber auf Seiten der Heiden stehn, die Halben, vgl. 119 113. — Grammatisch ist עקלקלותם ein Accus. des Products, und der Ausdruck ist verkürzt aus: »die ihre Wege abbiegen lassen, so dass sie zu krummen

126

Trost in Thränen.

1 Wallfahrtenlied.
Als Jahve Zions Schicksal wendete
War's uns, als träumten wir.
2 Damals war unser Mund voll Lachens
Und unsere Zunge voll Jubels;
Damals sprach man unter den Heiden:
Jahve hat Grosses an diesen gethan.
3 Ja, Jahve hatte Grosses an uns gethan;
Wir waren fröhlich.
4 Wende, o Jahve, unser Geschick
Gleich Regenbächen im Südland.
5 Die mit Thränen säen werden mit Jubel erndten.

---

werden«; so Aq. Theod. Weniger genau LXX Sym. Hier. *qui autem declinant ad.* — יולכם wie das Nif. 109$_{23}$. Zum Gedanken vgl. Mt. 25$_{41}$. — את מעלי און bezeichnet die Kategorie, zu der auch sie gehören, also wohl nicht allein die Heiden.

126

Die Gemeinde ist aus Babel zurückgekehrt; aber die dankbare Erinnerung an diese Grossthat Gottes steht in schmerzlichem Contrast zu der traurigen Lage der Gegenwart. Möchte Gott sein Werk der Wiederherstellung vollenden! Er wird es thun, denn Thränensaat bringt Freudenerndte. — Der Contrast zwischen den beiden Hälften des Psalms ist ähnlich wie der in Ps. 85. Aus dem elegischen ersten Teil erhebt sich die glaubensvolle Bitte des zweiten.

1 Da die Perfecta v. 1 und v. 3 nur auf die Vergangenheit bezogen werden können, so müssen auch die dazwischen stehenden Imperfecta derselben Zeitsphäre angehören, und ebenso geht בשוב auf die Vergangenheit. Für das sonst nicht vorkommende שיבת ist wohl wie v. 4 שְׁבִית zu lesen. Für den Ausdruck vgl. zu 14$_{7}$. Dass es sich Ps. 126 um die Wiederherstellung des Volkes nach dem babylon. Exil handelt, ist mindestens sehr wahrscheinlich. — Die Freude über die Befreiung war so gross, dass die Heimkehrenden an die Wirklichkeit nicht glauben konnten, sondern einen schönen Traum zu sehn glaubten Jes. 29$_{7.8}$. Lc. 24$_{41}$. Act. 12$_{9}$. **2** Über אָז mit dem Imperfect der Vergangenheit vgl. Ges. 107 1a. — 2a klingt an Job. 8$_{21}$ an; 2d wie Jo. 2$_{20.21}$. **3** Die Gemeinde eignet sich bestätigend die Worte der Heiden an. **4** Die Erinnerung an die damalige Freude ruft den Wunsch und die Bitte wach, dass Jahve doch auch jetzt wie damals helfend eingreifen möchte. Im heissen Südlande Palästinas trocknen die Bäche im Sommer aus und füllen sich erst wieder durch den Herbstregen, vgl. Job. 6$_{15—17}$. Wie Jahve ihnen ihr Wasser wiedergiebt und damit dem Lande neue Fruchtbarkeit verleiht, so, bittet der Sänger, möge er auch der jetzt unter der Gluth und Dürre der Noth lechzenden Gemeinde die Ströme seiner Gnade wieder zuwenden und ihr damit neues Gedeihen schenken. **5** Die Bitte geht in den Ausdruck freudiger Gewissheit über. Das Bild vom Säemann war schon v. 4 Ende vorbereitet. Die Bemühungen der Gemeinde auf dem verwüsteten Boden der alten Heimat neues Leben zu erwecken, werden mit der Thätigkeit des Säemannes verglichen. Da die Bestellung des Ackers freilich mit Widerwärtigkeiten verknüpft ist, aber doch nicht unter Thränen geschieht, so gehört ברמעה und ebenso ובכה v. 6 nicht mehr zum Bilde, sondern schon zu dem abgebildeten Gedanken; nicht der wirkliche Säemann weint, sondern die Israeliten, welche mit einem Säemann

[6] Unter weinen schreitet man dahin, das Saattuch tragend,
Unter Jubel kehrt man heim, seine Garben tragend.

127

An Gottes Segen ist Alles gelegen.

[1] Wallfahrtenlied. Von Salomo.
Wenn Jahve ein Haus nicht baut,
So haben sich seine Erbauer umsonst daran abgemüht.
Wenn Jahve eine Stadt nicht behütet,
So hat der Wächter umsonst gewacht.

---

verglichen werden. Das Saatausstreuen in der neuen Gemeinde war ein schmerzliches im Hinblick auf die Noth der Zeit und die vielen Hindernisse, welche sich dem Ausbau entgegenstellten; aber wer Gerechtigkeit säet hat sicheren Lohn Prv. 11 18. Daher glaubt der Sänger an eine freudenreiche Erndte, und dieser Glaube hilft ihm über die Noth der Gegenwart hinweg. 6 Über den doppelten inf. abs. vgl. Ges. 113 3b. מֶשֶׁךְ הזרע ist eigentlich der Saatwurf, vgl. Am. 9 13 מֹשֵׁךְ הזרע »der welcher die aus dem Saattuch genommene Saat weithin streut«. נֹשֵׂא מֶשֶׁךְ הזרע für מֹשֵׁךְ הזרע ist gewählt, um den Gegensatz zu נֹשֵׂא אלמתיו um so stärker hervortreten zu lassen. Subject zu יֵלֵךְ sowohl wie zu יָבֹא ist das unbestimmte »man« (der Landmann); נֹשֵׂא ist beide Male Apposition zum Subject. Das יָבֹא findet natürlich nicht an demselben Tage statt, wie das יֵלֵךְ, sondern erst am Abend des Erndtetages. Sym. Hier. (*qui ambulans ibat et flebat, portans ad seminandum sementem, veniens veniet in exultatione, portans manipulos suos*) nehmen an, dass das Subject in beiden Verben das gleiche ist. Doch ist das nicht unbedingt nothwendig, vgl. Joh. 4 36. 38. Die säende Gemeinde lebt nur der Gewissheit, dass ihrer Saat einmal eine fröhliche Erndte folgen wird; ob aber dieselbe Generation, welche die Saat ausstreut, auch die erndtende sein wird, steht dahin. V. 5 darf hiergegen nicht geltend gemacht werden; denn vermuthlich hat der Dichter in v. 6 den Gedanken des vorhergehenden Verses weitergeführt, und nicht einfach eine poetische Ausmalung des vorhergehenden Bildes gegeben.

127

Der Sänger wendet sich im ersten Teil gegen diejenigen, welche sich in ruheloser Vielgeschäftigkeit mühen und plagen; ohne den Beistand Gottes ist all' dieses Sorgen doch umsonst und mit Gottes Beistand bedarf es des Sorgens nicht.

Die zweite Hälfte v. 3—5 preist das Glück des Kindersegens; die Söhne gewähren, wenn sie herangewachsen sind, dem Vater Schutz und Rückhalt. Nach gewöhnlicher Annahme hängen diese Verse mit dem ersten Teil so zusammen, dass sie ein besonders schlagendes Beispiel für den Satz bringen, wie an Gottes Segen Alles gelegen ist. Aber nicht sowohl diesen Gedanken betont der zweite Teil, als vielmehr den Nutzen, den der Vater von den Söhnen hat; und die Vergeblichkeit des Sorgens, deren Betonung den Mittelpunct des ersten Teiles ausmacht, wird im zweiten Teil nicht berührt, ja, der Schluss desselben stellt die Sache nicht Gott anheim, sondern athmet sehr energisches Selbstgefühl. Daher liegt die Vermuthung nahe, dass jeder der beiden Teile ursprünglich ein selbständiges Lied ausmachte. Diese kleinen Lieder sind nicht kürzer als 133. 134, und das zweite beginnt, wie die genannten beiden Psalmen, mit הִנֵּה. — Die Überschrift »von Salomo« scheint durch die Erwähnung des Hauses v. 1 hervorgerufen zu sein, welches auf den Tempel gedeutet wurde, sowie durch Zusammenstellung von לידידו v. 2 mit ידידיה II Sam. 12 25, endlich im Hinblick darauf, dass Salomo im Schlafe Weisheit und Reichthum gewann, vgl. v. 2 mit I Reg. 3 5—14. Bei LXX fehlt לשלמה; aber Aq. Sym. Hier.

[2]Umsonst für euch, die ihr früh aufsteht,
Die ihr spät euch niedersetzt,
Das Brot der Mühsal essend;
So giebt Er's seinem Geliebten im Schlaf.

Targ. haben es bereits gelesen. — Theod. v. Mops. deutet den Psalm auf die Störungen des Tempelbaus nach der Rückkehr der Gemeinde aus Babel. Wenn diese Beziehung auch zu speciell ist (s. die Erklärung von v. 1), so wird der Exeget doch darin recht gesehn haben, dass er den Psalm, wie die übrigen dieser Sammlung, der nachexilischen Zeit zuweist. Die Verse 3—5 sind nahe verwandt mit Ps. 128, weswegen Hitzig beide Psalmen Einem Verfasser zueignet.

1 Das Haus ist nicht, wie Ältere meinen, der Tempel, und die Stadt nicht ausschliesslich Jerusalem; wäre dies gemeint, so müssten בית und עיר den Artikel haben. Gemeint ist vielmehr jedes Haus, das Einer bauen mag; ohne Gottes Beistand wird der Bau nicht zum glücklichen Ende geführt. Und ebenso genügen in einer Stadt nicht die Wächter (vgl. Cnt. 3 3. 5 7), um Feuerschaden oder feindliche Angriffe zu verhindern, wenn Gottes Schutz nicht über ihr ist, vgl. Prv. 10 22. Beide Sätze sind nur Beispiele für die allgemeine Wahrheit, dass Gott es ist, der das Gelingen schafft, vgl. Röm. 9 16. I Kor. 3 6. 7. — בּוֹ gehört zu עָמְלוּ Jon. 4 10. Koh. 2 21. 2 Alles Sorgen und mühselige Arbeiten ist ohne Jahves Hülfe vergeblich. Von v. 1 her wirkt der Gedanke »wenn Jahve nicht hilft« noch fort. Über die von Participien abhängigen Infinitive קוּם und שֶׁבֶת vgl. Ges. 116 3. Genau wörtlich übersetzt Aq. *εἰκῇ ὑμῖν ὀρθρίζουσιν ἀνίστασθαι, βραδύνουσι καθῆσθαι.* Subject zu שׁוא לכם ist der aus den Participien mit Infinitiv zu entnehmende Begriff »das Frühaufstehn u. s. w.« — מאחרי שבת versteht Luther vom langen Sitzen bei der Arbeit, vgl. Jes. 5 11. Da aber sitzende Arbeit bei den alten Israeliten nicht das gewöhnliche war, so denkt man besser an das Ruhen nach der Arbeit; der Schluss des Verses führt darauf, dass der Dichter zunächst an das Sichniedersetzen zur Abendmahlzeit denkt, vgl. I Sam. 20 24. Das Brot, das von solchen gegessen wird, ist im Schweisse des Angesichts erworben und heisst deswegen nach Gen. 3 17. 19 Brot der Mühsal; vgl. für den Ausdruck Prv. 4 17. Dan. 10 3. — Am Schluss des Verses wird der Gedanke dahin weiter geführt, dass der göttliche Segen nicht nur nothwendig ist, um die menschliche Arbeit erfolgreich zu machen, sondern dass er sie auch ersetzen kann, vgl. Prv. 10 22. כֵּן, d. i. ebenso reichlich wie euer durch Schweiss und Nachtwachen erworbenes Brot. Das Subject zu יִתֵּן ist Gott. — שֵׁנָא, mit ungenauer Orthographie statt שֵׁנָה (Ges. 80 Anm. c) fassen die Alten als Object zu יִתֵּן auf; vgl. Hier. *sic dabit diligentibus se somnum.* Aber das wäre eine zu specielle Gabe, und zudem würde kein Gegensatz gegen das Vorhergehende erreicht. שׁנא ist daher als Accus. temp. anzusehn Ges. 118 3. Es steht im Gegensatz zu dem frühen Aufstehn und dem späten zur Ruhe Gehn. — לידידו ist collectivisch zu verstehn, weswegen LXX Hier. Syr. den Plural einsetzen; gemeint sind die Frommen, die alle ihre Sorge auf Gott werfen, und die eben deswegen von ihm geliebt sind, vgl. Joh. 15 14. Übrigens versteht es sich von selbst, dass mit diesen Worten nicht etwa der Faulheit, die im A.T. so energisch verurteilt und verspottet wird (Prv. 6 9f. 31 15. 27. Ps. 28 2), das Wort geredet sein soll. Nicht gegen das Arbeiten, sondern gegen das sorgenvolle Arbeiten spricht der Dichter; und das Sorgen will er damit verscheuchen, dass er darauf hinweist, wie denen, die auf Gott vertrauen, der Segen gleichsam über Nacht kömmt, sie wissen nicht wie; vgl. Mt. 6 24—34.

127 a

Die Ausleger suchen den Zusammenhang zwischen v. 3 und dem Vorhergehenden so herzustellen, dass mit dem הִנֵּה auf ein neues und besonders augenfälliges Beispiel für den Satz hingedeutet werde, wie an Gottes Segen Alles gelegen ist. Olsh. erkennt an,

127a

Söhne eine Himmelsgabe.

3 Ja, das Erbteil von Jahve sind Knaben,
Eine Belohnung die Leibesfrucht.
4 Wie Pfeile in der Hand eines Helden
Also die Söhne der Jugend.
5 Glücklich der Mann, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt hat;
Sie werden nicht zu Schanden,
Wenn sie mit den Feinden im Thor sprechen.

---

dass der Zusammenhang durch das vorangestellte חנה nur schwach angedeutet sei. Hitz. dagegen meint, das Schlusswort von v. 2 (שנא) leite selbst nach Sapient. Salom. 7 2 ἡδονὴ ὕπνῳ συνελθούσης zum Folgenden über. Kindersegen lasse sich nicht erzwingen. Aber so unzart ist der Dichter nicht gewesen. Dass alles Sorgen um Nachkommenschaft vergeblich ist, wenn Jahve sie nicht verleiht, ist im Folgenden nicht gesagt. Vielmehr will der Dichter nur eine der edelsten Gaben, die Gott verleiht, preisen, und ihren hohen Wert hervorheben. Hiernach findet, wie Hupf. richtig erkannt hat, v. 3ff. eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος statt. Man wird sich dann aber auch der in den einleitenden Bemerkungen zu 127 gezogenen Folgerung nicht entziehn können, dass v. 3—5 einen selbständigen Psalm bilden.

3 נחלת יהוה ist nicht »eine Gabe des Herrn« (Luther), sondern »das Erbteil Jahves«, d. i. das Erbteil, welches direct von Jahve kömmt im Gegensatz zu dem von den Vätern ererbten Hause und Vermögen Prv. 19 14. Gott gewährt einen höheren Segen als die Ahnen. — Bei שָׂכָר ist dem Sinne nach aus dem Vorhergehenden יהוה zu ergänzen; Kinder sind eine Belohnung, welche Jahve erteilt. Das Targ. fügt hinzu: für gute Werke; nach 128 4 wird richtiger ergänzt: für Gottesfurcht. Der ganze Psalm 128 ist eine Ausführung von 127 3b. 4 בני הנעורים sind nicht »die jungen Knaben«, sondern die in der Jugend erzeugten Söhne; so Aq. Syr. *filii pubertatum* (*pubertatis*), vgl. Jes. 54 6 die »Jugendgemahlin«. Den Gegensatz bildet בֶּן־זְקֻנִים Gen. 37 3 »der im Alter erzeugte Sohn«. Jene sind einerseits die kräftigsten; andrerseits sind sie bereits herangewachsen, wenn der Vater alt wird, und können ihn dann gegen seine Feinde schützen v. 5. — Der Vergleich von tapferen Männern mit Pfeilen findet sich auch im Arabischen. Man sagt von einem Mann: »er ist der zuverlässigste Pfeil in meinem Köcher« (Meidâni II 867), und wackere Söhne gelten als Lanzenspitze ihres Vaters (Hamâsa 384f.), s. Hitz. Rosenm. Umgekehrt heissen die Pfeile »Söhne des Köchers« Thr. 3 13. 5 Subject zu ידבר sind nicht die Eltern, sondern die Söhne. — Im letzten Gliede betrachtet man nach dem Vorgange des Targ. und der Sexta (ἐν κρίσει) das Thor meistens als Stätte des Gerichts, vgl. Dtn. 21 19 al.; der Sinn würde dann sein, dass die Söhne sich durch Ankläger und ungerechte Richter nicht verblüffen lassen. Jedoch passt dies nicht gut zu dem Bild von den Pfeilen, welches auf kriegerische Thätigkeit hindeutet. Es handelt sich um einen Kampf um die Thore Jdc. 5 8, bei dem die Söhne nicht unterliegen werden. Die Bedeutung *perimere* (Rosenm. *sed periment hostes in porta*) hat הִכָּה allerdings nie; wohl aber kann und wird mit דברו die deutliche Sprache der Kriegswaffen gemeint sein; vgl. Gen. 22 17. 24 60. — אֶת haben bereits die Alten richtig in der Bedeutung ὅταν genommen.

128

Ein glückliches Familienleben ist von jeher und bis auf den heutigen Tag ein schöner Ruhm Israels gewesen. Der Sänger weiss, dass die Gottesfurcht dafür die Voraussetzung ist. Hinwiederum ist die Familie als die ursprünglichste Form aller sittlichen

128

Haussegen.

[1] Wallfahrtenlied.
Wohl jedem, der Jahve fürchtet,
Der auf seinen Wegen wandelt.
[2] Ja deiner Hände Arbeit wirst du geniessen,
Wohl dir, du hast es gut.
[3] Dein Weib wie ein fruchtbarer Weinstock
In deines Hauses Kammer;
Deine Söhne wie eine junge Ölbaumpflanzung
Um deinen Tisch herum.
[4] Ja wahrlich, also wird der Mann gesegnet,
Der Jahve fürchtet.
[5] Jahve möge dich segnen von Zion her,
Und weide dich an Jerusalems Wohlstand
Alle deine Lebenstage;

Gemeinschaft die Grundlage für die umfassendere sittliche Gemeinschaft des Staates oder der Gemeinde. Wenn die Familie in Israel gedeiht, darf auch Glück und Friede für Israel selbst erhofft werden, vgl. Zch. 85.

Der Psalm ist nahe verwandt mit dem vorhergehenden. Dass er für den öffentlichen Gebrauch bestimmt war, zeigt v. 5 und 6b. Das Zeitalter ist vermuthlich dasselbe, wie das der übrigen Psalmen dieser Sammlung. Bar Hebr. giebt ihm nach Theod. v. Mops. die Überschrift: »Mahnt die, welche aus Babel zurückgekehrt waren, auf Tugend bedacht zu sein, damit sie sich der Güte Gottes erfreuen«.

2 In v. 1 war jeder Gottesfürchtige glücklich gepriesen; in v. 2 richtet sich die Anrede, wie das folgende zeigt, speciell an den israelitischen Hausvater. — כי lassen LXX unübersetzt. Sym. (*κόπον χειρῶν σου ἐσθίων μακάριος ἔσῃ*) Hier. Olsh. wollen es als Zeitpartikel fassen. Aber der Mensch lebt nicht von Brot allein. Aq. Targ. endlich (*ὅτι*) fassen es als Begründung. Am einfachsten wird es, wie 11810ff. versichernd genommen, vgl. Gen. 1820. Ges. 148 Anm. 2. — Die Arbeit der Hände steht metonymisch für den Ertrag derselben. Den Arbeitsertrag des Frommen werden nicht Andere, sondern er selbst geniessen, Job. 318. Jes. 310. — וטוב לך ist Ausdruck für das Wohlbefinden Dtn. 156. Hos. 29. 3 Nicht nur was zur Leibesnahrung nöthig ist, erhält der Fromme, sondern auch das, was das Leben schön macht, und was zugleich Israels Bestand verbürgt. Der Vergleich von Zch. 85 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter hier nicht ausschliesslich von dem einzelnen Israeliten spricht, auf den die Verheissung zudem nicht immer zutrifft. Als Wunsch (»dein Weib sei«, so Olsh.) lässt sich der Satz nach v. 2 nicht fassen. — Die Vocalisation אֶשְׁתְּךָ für אִשְׁתְּךָ findet sich nur hier. — Wegen der Participialform פֹּרִיָּה wie מֹרִיָּה Thr. 116, vgl. Ges. 75 Anm. 5. — בירכתי ביתך bezieht sich nicht, wie Luther es versteht, auf den an den Wänden des Hauses wachsenden Weinstock; sondern nach dem Parallelismus סביב לשלחנך auf die Frau, die sich sittsam im Hause aufhält, vgl. Am. 610 יַרְכְּתֵי הַבַּיִת, so richtig die Alten. Der innerste, d. i. am weitesten zurückgelegene Raum des Hauses, war das Frauengemach, der חֶדֶר Cnt. 34. — Die grünen Ölbäume sind ein Bild fröhlichen Gedeihens 5210. שתילים sind eigentlich Setzlinge (LXX *νεόφυτα*), also junge Bäume. Dasselbe Bild bei Eurip. Medea 1098 *τέκνων ἐν οἴκοις γλυκερὸν βλάστημα*. 4 כי lassen LXX Hier. auch hier unübersetzt. Neuere wollen es von חֵנָּה abhängig sein lassen in der Bedeutung: »Merkt auf! denn also u. s. w.« Doch dürfte

6 Und erblicke Söhne deiner Söhne.
Friede über Israel.

129

Israels Drangsal und Sieg.

1 Wallfahrtenlied.
Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend auf,
So sage Israel,
2 Sie haben mich viel bedrängt von meiner Jugend auf,
Dennoch mich nicht überwältigt.
3 Auf meinem Rücken haben sie gepflügt,
Weit ausgedehnt ihr Ackerfeld.

sich dieser Gebrauch des חנה kaum nachweisen lassen. — כֵּן weist natürlich auf die vorher beschriebene Art des Segens hin. 5 יבֹרֶכְךָ fassen LXX Hier. und die meisten Neueren als Optativ auf, Andere als Futur; die folgenden Imperative, welche einen Jussiv fortsetzen (Ges. 110 2 b) sprechen für die erstere Auffassung. — Von Zion her erwartet und erbittet der Sänger den Segen, weil Jahve dort in seinem Tempel thront und von dort aus seine Gaben spendet, vgl. 134 3. 6 Das לְ in לִבְנֵיךָ statt eines vorhergehenden Stat. constr. dient dazu, die Indetermination zu wahren Ges. 129; der Dichter will sagen: mögest du es noch mit deinen Augen erblicken, wie deinen Söhnen Kinder geboren werden. — שָׁלוֹם ist nicht mehr von רְאֵה abhängig (LXX Hier. *pacem super Israel*), sondern die beiden Wörte bilden einen selbständigen Satz. Die Wünsche für den Einzelnen gehn hier zum Schluss ganz in dem Wunsch für Gesamtisrael auf.

129

Israel hat von Jugend an Drangsale und Misshandlungen zu erdulden gehabt, aber es ist nicht überwältigt worden v. 1—3, denn Jahve hat die Fesseln der Tyrannen zerschnitten v. 4. Darum weiss es, dass auch in Zukunft seine Feinde zu Schanden werden und dass ihre Blüthezeit nur von kurzer Dauer ist v. 5—8. — Der Psalm ist dem 124. nahe verwandt, z. T. auch in der Form; aber in 129 ist die Gewissheit, dass die Feinde Israels auch in Zukunft unterliegen werden, stärker betont. 129 4 weist wohl auf dasselbe Ereigniss hin wie 124 6.

1 ff. Israel wird aufgefordert dankbar anzuerkennen, dass es trotz aller Bedrückungen, die es im Lauf seiner Geschichte und vom Anfang derselben an erlitten hat, doch nicht unterlegen ist. — Über רַבַּת vgl. 120 6. 123 4. — Israels Jugend und Geburt fällt in die Zeit des Aufenthaltes in Ägypten, Hos. 2 5. 17. Jer. 2 2. Ez. 23 3 ff. Schon damals wurde es von den Ägyptern bedrängt; dieser Druck durch fremde Völker hat sich aber durch die ganze Geschichte Israels bis auf die Gegenwart fortgesetzt. 2 Die Wiederholung desselben Satzes bezeugt die Energie der Empfindung, von der Israel bei der Erinnerung an diesen Druck erfüllt wird. — Über das entgegensetzende גַּם in der Bedeutung »dennoch« vgl. Ewald 354 a und Siegfried-Stade s. v. — יכלו לי ein Grieche gut *ὑπερίσχυσάν μου*. 3 Israels Rücken wird verglichen mit einem Ackerfeld, das von der scharfen Pflugschaar aufgerissen und verwundet wird, wie Jes. 51 23 mit einer Strasse, auf die man tritt. Das Bild erklärt sich daraus, dass in der Vorstellung des Dichters die Begriffe Volk und Land in einander übergehn. Zugleich spielt aber hinein das Bild von einem Sklaven, dessen Rücken überall mit Striemen bedeckt ist, vgl. Jes. 1 6. — חוֹרְשִׁים sind nicht *ἀμαρτωλοί* (LXX), d. i. חוֹטְאֵי רָעָה (Prv. 3 29), sondern das Wort dient dazu, in echt hebräischer

4 Jahve, der gerecht ist, hat durchhauen
Den Strang der Gottlosen.
5 Es mögen zu Schanden werden und rückwärts weichen
Alle Feinde Zions;
6 Sie mögen dem Gras auf den Dächern gleichen,
Das, ehe es in Halme schiesst, verdorrt,
7 Mit dem der Schnitter seine Hand nicht füllt,
Noch seinen Arm der Garbenbinder,
8 Und die vorübergehn sprechen nicht:
»Der Segen Jahves über euch,
»Wir segnen euch im Namen Jahves«.

Weise das unbestimmte »man« auszudrücken. — Das Kethib לְמַעֲנֹתָם drückt die Quinta τοὺς αὐλάκας αὐτῶν) aus; alle anderen Übersetzer (LXX Aq. Sym. Syr. Targ.) bezeugen len Singular, lasen also das Qere לְמַעֲנֹתָם. Hier. übersetzt *sulcum suum*, dagegen Aq. τλέθρον αὐτῶν. Da die Furche im Hebr. sonst תֶּלֶם heisst, scheint die von Aq. gebotene Bedeutung die richtige zu sein. Nach Delitzsch ist מַעֲנָה ein Streifen Ackerland, den der Pflüger auf einmal in Angriff nimmt. Die weite Ausdehnung des Ackerfeldes deutet an, lass allenthalben auf Israels Rücken die Wunden geschlagen sind. — Das לְ in לְמַעֲנֹתָם lient dazu, das Object einzuführen, vgl. Ges. 117 1 Anm. 8; eigentlich aber: sie haben hrem Ackerfeld eine lange Ausdehnung gegeben. 4 צַדִּיק kann nicht Prädikat zu יְהוָה ein, da es in diesem Falle heissen müsste צַדִּיק יְהוָה, vgl. 145 17. II Chr. 12 6. Richtig ersteht es Luther mit LXX Hier. als Apposition. — עֲבוֹת übersetzen Aq. Sym. βρόχους, Theod. Quinta κλοιούς. Beides bedeutet die Fessel, die einem Thier um den Hals gelegt wird. Der Dichter meint das Geschirr (Jes. 5 18), das die Heiden dem Pflugstier Israel aufgelegt haben. Das Bild ist etwas abgewandelt; vorhin war Israel der Acker, jetzt ist es der abgetriebene Ackerstier. 5 Auf Grund dessen, was Jahve bisher für Israel gethan hat, hofft und wünscht der Sänger, dass auch die jetzigen Feinde zu Schanden werden. Die Imperfecta fassen die alten Übersetzer hier und v. 6 wahrscheinlich richtig als Optative auf. 6 Der erhoffte schnelle Untergang der Feinde wird unter dem Bilde schnell vertrocknender Pflanzen ausgemalt. Die auf den flachen Dächern der orientalischen Häuser liegende dünne Erdschicht wird bald von der Frühlingssonne durchwärmt; besonders bei feuchtem Wetter wächst dann bald so viel Gras auf den Dächern, dass es ordentlich gemäht und als Futtergras verkauft wird (s. Nowack). Dies Gras, das etwa von ausgefallenen Getreidekörnern herstammt, verdorrt aber auch eben so schnell wieder, ohne zur Blüthe gekommen zu sein, weil es keine tiefe Wurzeln schlagen kann; vgl. Jes. 37 27. Hiernach bestimmt sich die Bedeutung von שָׁלַף. Dies Wort bedeutet »ausziehn«, und wird gebraucht z. B. vom Ausziehn des Schwertes aus der Scheide. Theod. Quinta und jetzt die meisten Hss. der LXX haben πρὸ τοῦ ἐκσπασθῆναι, und danach Luther: »ehe man es ausrauft«. Aber das Gras auf den Dächern wird schwerlich ausgerauft, und jedenfalls würde es hierfür nicht darauf ankommen, ob es noch grün oder schon vertrocknet ist. Die ursprüngliche Übersetzung der LXX war πρὸ τοῦ ἐξανθῆσαι, vgl. Aq. ἀνέθαλεν, Hier. *statim ut viruerit*, und ähnlich Targ. alternativ *priusquam efflorescat*. Alles dies erklärt sich aus der trefflichen Übersetzung des Sym. πρὸ τοῦ ἐκαυλῆσαι »bevor es (das Gras) den Halm getrieben (herausgezogen) hat«. שָׁלַף ist also auch hier nur scheinbar intransitiv gebraucht. Dem Sinne nach richtig auch Sexta ἐκσιερωῶσαι. Solches Gras verwelkt bevor es zur vollen Kraftentwicklung gekommen ist. — קָדְמַת, nur hier im Hebr. für sonstiges קֶדֶם, ist eine Bildung wie רִבְבָה v. 1. Im Aramäischen ist es häufiger (Esr. 5 10. Dan. 6 11). 7. 8 Das Bild aus v. 6 wird weiter ausgemalt. Bei dem

130

Aus tiefer Noth.

[1] Wallfahrtenlied.
Aus der Tiefe rufe ich dich an, Jahve.
[2] Herr, höre auf meine Stimme,
Lass deine Ohren lauschen auf mein lautes Flehn.
[3] Wenn du, o Jah, Sünden bewahrtest,
Herr, wer könnte bestehn?
[4] Denn bei dir ist die Vergebung,
Damit man dich fürchte.

---

von der Sonne verbrannten Gras oder Getreide auf den Dächern findet keine fröhliche Erndte statt, wie bei dem Einheimsen des Getreides auf den Feldern; es vertrocknet, ehe es zur vollen Entwicklung gekommen ist. Ebenso werden die Feinde Israels einen vorzeitigen Untergang finden. — חֵיקוֹ (vgl. חֵיקִי von חֵיק) ist eigentlich der vordere bauschige Teil des Gewandes, in dem man auch Garben trägt; vgl. Aq. Quinta *complexionem brachii sui*, nach Field = *τὰς ἀγκάλας αὐτοῦ*. 8a Der fröhliche den Schnittern zugerufene Gruss, vgl. Rt. 24. — 8b fasst das Targ. als Antwort der Schnitter auf, Andere als eine bloss Umschreibung des vorhergehenden Segenswunsches.

130

Die Gemeinde bittet um Errettung aus tiefster Noth. Sie weiss, dass ihre Sünden die Ursache ihrer Leiden sind, und dass, wenn Gott jene im Gedächtniss bewahren wollte, auf Rettung nicht zu hoffen wäre. Aber bei Gott ist Vergebung; darum hält Israel die Hoffnung fest und harrt sehnsuchtsvoll und gläubig auf die Erlösung.

Dass der Psalm nicht das Bussgebet eines einzelnen Israeliten ist, sondern von Dichter für die Gemeinde bestimmt war, zeigen die Verse 7. 8. Bar Hebr. giebt ihn nach Theod. v. Mops. die Überschrift: »aus der Person der Edlen des Volkes in Babel«. Da der Chroniker II Chr. 640 (vgl. zu Ps. 132) unsern Psalm gekannt hat, so fällt er vor 300 a. Chr. Dass er nicht vorexilisch ist, zeigen, abgesehn von seiner Verwandtschaft mit den übrigen Wallfahrtenliedern, die späten Worte סְלִיחָה und קְשִׁיבוּת, vgl. Delitzsch. Ob er wirklich der Exilszeit angehört oder etwa den Nöthen der nachexilischen Zeit entsprungen ist, lässt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. — Im kirchlichen Gebrauch ist er der sechste unter den Busspsalmen. Für Luther ist er die Grundlage zu dem Liede »Aus tiefer Noth schrei ich zu dir« geworden.

1 Aus der Tiefe erläutert Theodoret *ἐξ αὐτῆς τῆς καρδίας ἀναπέμπω τὴν ἱκετείαν*, indem er zugleich darauf hinweist, dass Gott ein nur mit den Lippen gesprochenes Gebet verschmäht. Allein das Wort מעמקים wird sonst immer von Wassertiefen gebraucht, welche hier wie 69s.15 ein Bild für die höchste Noth sind. Israel ist in Gefahr, von den Wellen verschlungen zu werden. In einer Hs. des Psalterium Hieronymi findet sich zum Psalm der Zusatz: *legendus ad lectionem ionae profetae.* — Das Perf. קראתיך geben alle Alten durch das Präteritum wieder; da aber der Hülferuf augenscheinlich noch andauert, so erklärt man es besser nach 1201. 3 Das Gefühl seiner Schuld lastet schwer auf Israel; es weiss, dass wenn Gott seine Sünden dauernd im Gedächtniss behalten wollte (תִּשְׁמֹר) anstatt sie aus demselben auszulöschen (vgl. 51s), es dadurch dem völligen Untergange geweiht wäre. Mit diesem Bekenntniss seiner Schuld hat es indirect die Bitte um Vergebung derselben ausgesprochen, vgl. 654. — Bei מי יעמד ist wohl an den Zornesblick des strengen Richters zu denken, vgl. Esr. 915. 4 Der Satz mit כִּי begründet die in 3a liegende virtuelle Verneinung, dass Gott thatsächlich die Sünden nicht im Ge-

5 Ich harre auf Jahve, es harrt meine Seele,
Und auf sein Wort hoffe ich.
6 Meine Seele [hofft] auf den Herrn
Mehr als Wächter auf den Morgen, Wächter auf den Morgen.
7 Warte, Israel, auf Jahve,
Denn bei Jahve ist die Gnade
Und reichlich bei ihm Erlösung,
8 Und er wird Israel erlösen
Von allen seinen Sünden.

131

Kindliche Demuth.

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Jahve, mein Herz ist nicht stolz,
Und ich trage die Augen nicht hoch.
Ich gehe nicht mit grossen Dingen um
Und solchen, die mir unerreichbar sind.

---

lächtniss bewahrt. Der Sache nach kömmt diese Begründung auf einen Gegensatz hinaus: »vielmehr ist bei dir«. — למען תורא ist von den alten Übersetzern nicht verstanden worden (vgl. JprTh. 1882 S. 662), weil sie sich nicht in den Gedanken finden konnten, dass der Zweck der Sündenvergebung durch Gott die Furcht vor Gott ist. Aber in der That verfolgt Gott bei der Sündenvergebung den Zweck, die Menschen zu seiner Furcht hinzuleiten, vgl. I Petr. 1 17. Die Sündenvergebung soll nachfolgendes Sündigen nicht erleichtern, sondern erschweren. 5 Weil Israel weiss, dass Gott die Sünden vergiebt, deswegen hofft es, dass ihm diese Vergebung zu Teil werden und es damit von den Folgen seiner Sünde, d. i. seiner jetzigen Noth, befreit werden wird. — Die Perfecta קויתי und הוחלתי wie v. 1. — דברו ist das Verheissungswort Gottes (119 74 al.), durch welches die Vergebung und Errettung seines Volks verbürgt ist. 6 Zu Anfang des Verses ist aus הוחלתי ein הוֹחִילָה zu ergänzen (so Targ.) oder vielleicht einzusetzen. — Die Wächter warten, vom Nachtwachen ermüdet, sehnlich auf den Morgen. Das Gegenbild ist die lange Nacht der Leiden, die für Israel kein Ende nehmen will. Die Wiederholung des שׁמרים לבקר malt die schmerzliche Sehnsucht, vgl. 129 2. Einem andern Zweck dient sie Jdc. 5 22. Die alten Übersetzer und danach Luther haben 5b missverstanden; vgl. darüber JprTh. 1882 S. 662. 7 Israel ermuntert sich selbst, nicht zu ermüden. הַרְבֵּה ist als Adverb gebraucht. — פדות steht hier metonymisch für die Mittel und Wege zur Erlösung, vgl. 68 21. Jes. 50 2. Gott hat nicht nur den Willen, sondern auch die Macht, sein Volk zu befrein. 8 עונות sind nicht direct die Strafen, sondern die Sünden oder Schulden, vgl. v. 3. Aber allerdings hofft Israel, zugleich mit der Schuld auch von den Folgen derselben befreit zu werden, vgl. v. 1.

131

Der Psalm ist die demüthige Antwort auf die Aufforderung »Gieb mir mein Sohn dein Herz und lass deinen Augen meine Wege wohlgefallen« Prv. 23 26. Israel, das sich v. 3 selbst anredet, hatte vielfach hochfliegende Erwartungen und Pläne auf weltliche Herrschaft gehegt; aber im Exil hatte es erfahren, dass dies nicht Gottes Absichten mit ihm waren. Es hat gelernt, demüthig zu entsagen, die stolzen Pläne des Herzens niederzukämpfen und Gott die Sache anheimzustellen. Diese aus dem Leid geborene Demuth

[2]Ja, ich habe mein Herz beruhigt und gestillt;
Wie ein entwöhntes Kind an seiner Mutter,
So ruht entwöhnt mein Herz in mir.
[3]Warte, Israel, auf Jahve
Von nun an bis in Ewigkeit.

---

ist das gewisse Unterpfand des wahren Heils Jak. 4 6. I Petr. 5 5. Der Sänger ist nicht weit entfernt von dem Wort Lc. 17 20.

לדוד fehlt bei LXX Hier. Targ.; Aq. und Sym. fanden es bereits vor. Hitz. und Del. vermuthen, dass es durch II Sam. 6 21 f. veranlasst wurde. Auf die Gemeinde haben den Psalm schon vor Alters richtig gedeutet Theod. v. Mops. und Raschi. — Eine genauere Datirung als dass er nachexilisch ist, lässt sich nicht geben.

1 Die Perfecta können nicht mit den alten Übersetzern auf die Vergangenheit bezogen werden, sondern sind zu erklären nach Ges. 106 2 c. — Zuerst verneint der Sänger die hochmüthige Gesinnung, sodann den hochmüthigen Gestus, vgl. 18 28. 101 5. Prv. 11 17. — Das Piel הִלַּכְתִּי hat frequentative Bedeutung. — גדולות sind kühne Pläne, vgl. Jer. 45 5; נפלאות sind Dinge oder Pläne, zu deren Verwirklichung Israels Kraft nicht ausreicht, vgl. Dtn. 17 8. 30 11. Sym. Theod. *ἐν ὑπερβάλλουσι ὑπὲρ ἐμέ.* ממנו gehört wohl nur zu בנפלאות, nicht auch zu גדולות, da im andern Falle die Präposition ב nicht wiederholt sein würde (Hitz.). 2 Ehe Israel zu der demüthigen Ergebung gekommen war, glich sein Herz einem aufgeregten Meer, Jes. 57 20. Jer. 49 23; vom Sturm der Leidenschaft gepeitscht konnte es nicht zur Ruhe kommen. Jetzt dagegen gleicht es einer spiegelglatten Wasserfläche. — אם לא fassen die Alten und Luther in der Bedeutung *si non;* dann aber ergiebt sich kein natürlicher Nachsatz. Er wird daher als Schwurpartikel anzusehn sein Ges. 149. — שִׁוָּה wird Jes. 28 15 vom Ebnen des Ackerfeldes gebraucht; hier von der aufgeregten Meeresfläche. In דוממתי, Aq. Hier. richtig *silere feci*, wirkt ebenfalls das Bild vom aufgeregten Meer noch fort; dagegen geht der Dichter mit 2b zu einem andern Bilde über. Wie das entwöhnte Kind nicht mehr das Nähren verlangt, sondern zufrieden ist, wenn es sich nur an die Mutter anschmiegen darf, so verlangt Israel Nichts weiter, als von Jahves Liebesarmen umfangen zu sein. Dass mit כְּגָמוּל ein neuer Satz beginnt, zeigt der vorhergehende Haupttrenner des Verses. Die doppelte Vergleichungspartikel hat dieselbe Bedeutung wie כֵּן . . . . כְּ Gen. 18 25, so Hier. *sicut ablactatus ad matrem suam, ita ablactata ad me anima mea;* vgl. zu 139 12. גָּמוּל heisst es, nicht גְּמוּלָה, trotz des Fem. נפשי, weil es Zustandsadjectiv ist (vgl. Job. 24 10 עָרוֹם הִלְּכוּ) Ges. 118 5. Das erste Mal steht יִגָּמוּל ohne Artikel vor dem nachfolgenden determinirenden עלי אמו, wie Dtn. 32 2. Andere Ausleger und z. T. die alten Übersetzer erblicken in den beiden Gliedern 2b und c eine einfache Wiederholung:

»Wie ein entwöhntes Kind bei seiner Mutter,
»Wie das entwöhnte Kind ist bei mir meine Seele«. —

עָלַי ist gebraucht ganz wie 42 6. 7. 3 In dieser Stimmung darf nun Israel vertrauensvoll darauf harren, dass Jahve es gut mit ihm machen wird, denn den Demüthigen giebt er Gnade.

132

Die Gemeinde bittet Gott, der Verdienste Davids eingedenk zu sein, d. h. sie zu belohnen v. 1. 10. Dieser hatte Jahve geschworen, eine feste Wohnstätte für ihn zu finden v. 2—5. Ebenso hat Jahve geschworen, Davids Haus zu sichern, indem stets Nachkommen von ihm in dem von Gott gesegneten Zion auf dem Thron sitzen sollen v. 11—18. Der göttliche Schwur des zweiten Teils dient als Gewähr dafür, dass die Bitte des ersten erfüllt werden wird. Wegen der Verse 6—9 vgl. die Erklärung. Zur Zeit unsers Dichters schien Jahve seine Verheissung vergessen zu haben. Die Bitte und

132

Zions Verheissung.

[1] Wallfahrtenlied.
Gedenke, Jahve, dem David
All' seine Mühsal,
[2] Der Jahve schwur,
Dem Starken Jakobs gelobte:

---

ie sichere Erwartung, dass Gott dennoch einen Herrscher aus Davids Stamm entsprossen assen werde, macht den Psalm zu einem messianischen im strengsten Sinne des Worts, gl. zu v. 10 und v. 17 f.

Theodoret beginnt seine Erklärung folgendermassen: *Πολλὴν ὁ ψαλμὸς οὗτος πρὸς ὸν ὀγδοηκοστὸν ὄγδοον* (hebr. 89) *ἔχει συγγένειαν . καὶ γὰρ ἐνταῦθα κἀκεῖ τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἱκετεύουσιν οἱ ἐν Βαβυλῶνι δορυάλωτοι, τὰς πρὸς τὸν μέγαν Δαβὶδ ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένας ὑποσχέσεις ἀνθ' ἱκετηρίας προσφέροντες, καὶ τυχεῖν ἀξιοῦντες συγγνώμης . ἔχει δὲ καὶ ρόῤῥησιν τοῦ κατὰ σάρκα βλαστήσαντος ἐκ γένους Δαβὶδ τῆς οἰκουμένης σωτῆρος.* Hierin st richtig erkannt, nicht nur dass der Psalm ein messianischer ist, sondern auch, dass r gedichtet wurde, als Israel keinen König hatte. Die mit Recht von Theod. hervorgehobene Verwandtschaft mit Ps. 89 und das sehnsüchtige Ausschauen nach dem verheissenen Herrscher machen es sicher, dass zur Zeit kein Herrscher Davids Thron inne hat. Aber die Verse 6—9 und 15—17 machen es wahrscheinlich, dass der Psalm nicht owohl der exilischen als vielmehr der nachexilischen Zeit angehört, wo Jerusalem freilich wieder erstanden aber der gehoffte Segen noch nicht erschienen war. Andrerseits ist er älter als die Chronik. Der Schluss von Salomos Gebet bei der Einweihung des Tempels II Chr. 6 42 ist eine Composition aus Ps. 132 10b, v. 1 und Jes. 55 3; ebenso II Chr. 6 41 aus Ps. 132 8.9.16 (חסידיך). Endlich enthält II Chr. 6 40 ein Citat aus Ps. 130 2.

1 Dass die Bitte, Gott wolle dem David all' seine Mühsal gedenken, nicht von einem Einzelnen ausgesprochen wird, sondern vom Dichter der Gemeinde in den Mund gelegt ist, schliesst Rosenm. mit Recht daraus, dass v. 6. 7 der Plural »wir haben gehört« u. s. w. eintritt. Die Bitte selbst will sagen, Gott möge David seine Verdienste, welche im Ertragen von allerlei Mühsal und besonders in seinen Bemühungen um die Bundeslade bestanden, in seinen Nachkommen zu Gute kommen lassen, indem der verheissene Spross aus Davids Stamm den Thron besteigt. Die Lehre von dem Verdienst der Väter ist im späteren Judenthum reich ausgebildet; vgl. Weber, System der altsynag. Theologie S. 280 ff. — Für die Ausdrucksweise לְ זָכַר vgl. Neh. 13 14.22.31; an der letzteren Stelle ist erläuternd hinzugefügt לְטוֹבָה »so dass es mir zum Guten gereicht«. — Das im Accus. von זְכֹר abhängige כָּל־עֻנּוֹתוֹ ist das Verdienst, welches David sich erworben hat und um dessen Belohnung die Gemeinde bittet. LXX (*τῆς πραότητος αὐτοῦ*) Syr. sprachen aus עֲנָוָתוֹ, indem sie die Demuth als Bezeichnung der Frömmigkeit Davids auffassten; die übrigen Übersetzer (Aq. *κακουχίας αὐτοῦ*, Qu. *ταπεινώσεως αὐτοῦ*) bezeugen die Aussprache des massor. Textes. עֻנּוֹתוֹ ist ein Inf. Pual, welcher als Nomen gebraucht ist, eigentlich »das Geplagtsein«. Damit sind gemeint die vielen Sorgen und Mühen, welche David während seines Lebens um Jahves willen erduldet hat. Aus diesen wird im Folgenden v. 2—5 ganz besonders hervorgehoben seine Bemühung, für Jahve, d. i. für die Bundeslade, eine feste Wohnstätte zu finden. 2 Von einem Schwur Davids in Bezug auf die Bundeslade oder auch den Tempelbau erzählen die historischen Bücher Nichts; es wird nur die Thatsache der Einholung der Bundeslade berichtet II Sam. 6, und sein Entschluss, einen Tempel für Jahve zu bauen, in dem Gespräch mit Nathan II Sam. 7 2 angedeutet. Diese beiden Stellen hat der Psalmist in dichterischer Freiheit verwendet. — Die alte Gottesbezeichnung אביר יעקב ist aus Gen. 49 24 entnommen. Neuere deuten den Namen

3»Ich will nicht in die Hütte meines Hauses gehn,
»Mich nicht auf meines Bettes Lager legen,
4»Nicht meinen Augen Schlaf gönnen
»Noch meinen Wimpern Schlummer,
5»Bis ich eine Stätte für Jahve gefunden,
»Eine Wohnung für den Starken Jakobs«.
6Ja, wir haben's in Ephrata gehört,
†Verbreitet* auf waldigem Gefild:

»der Stier Jakobs«, und meinen, אֲבִיר sei nur eine künstliche Vocalisation für אַבִּיר. Aber auch letzteres bezeichnet keineswegs allein und in erster Linie den Stier, sondern den Starken oder den Helden, z. B. Jdc. 5$_{22}$. In letzterer Bedeutung wird das Wort auf Gott angewendet sein; Aq. *τῷ δυνάστῃ*, LXX Syr. Hier. *deo*. Sym. (*τῷ ὡραίῳ*) übersetzt, als hätte er gelesen לְאֲבִיר. 3—5 Der Schwur Davids, für die Bundeslade, welche sich bisher bald hier, bald dort aufhielt, eine feste Wohnstätte zu schaffen. Über אִם als Schwurformel in negativen Sätzen vgl. Ges. 149. — ביתי und יצועי sind Genetive der Apposition, vgl. 55$_{24}$. 4 Für den David in den Mund gelegten Schwur verwendet der Dichter hier ein Citat aus Prv. 6$_4$. — Wegen der Form עַפְעַף statt עַפְעַפַּי (so Prv. 6$_4$) vgl. Ges. 80$_2$ Anm. — Am Schluss von v. 4 fügt der jetzige Text der LXX noch hinzu *καὶ ἀνάπαυσιν τοῖς χροτάφοις μου*. Dies ist, wie bereits Agellius gesehn hat, die in den Text der LXX gedrungene Übersetzung des Theod. und somit nur eine Duplette zu der Übersetzung der LXX *καὶ τοῖς βλεφάροις μου νυσταγμόν*. 5 מָקוֹם ist die dauernde Wohnstätte der Bundeslade wie I Chr. 15$_{1.3}$. — Über den amplificirenden Plural מִשְׁכְּנוֹת vgl. Ges. 124$_1$. 6—10 Der Sinn dieser Verse ist wegen des abrupten Überganges nicht mehr ganz sicher zu erkennen; vielleicht liegt ein Citat aus einem alten Liede vor. Die meisten Ausleger nehmen an, hier werde ausgeführt, dass David das erstrebte Ziel, für die Lade eine Ruhestätte zu finden, auch erreicht habe. Die Suffixe in שְׁמַעְנֻהוּ und מְצָאנֻהוּ bezieht man meistens auf die Lade (so bereits LXX *αὐτήν*, scl. *τὴν κιβωτόν*). Man übersetzt: »Siehe, wir hörten von ihr, sie sei in Ephrata, fanden sie in den Gefilden Jaars«. Unter Jaar versteht man Kirjath Jearim, wo die von den Philistern wieder herausgegebene Bundeslade 20 Jahre war I Sam. 7$_{1.2}$, und von wo David sie auf den Zion brachte II Sam. 6$_{2—4}$. Ephrata halten einige Ausleger für identisch mit Ephraim und sehn darin eine Bezeichnung Silos des alten Sitzes der Bundeslade vor ihrer Erbeutung durch die Philister. Der Sinn des Verses würde dann sein: »Wir hatten gehört, die Lade sei in Silo, (suchten sie dort aber vergeblich und) fanden sie (erst) in Kirjath Jearim«. Dagegen hält Delitzsch auf Grund der genealogischen Notizen I Chr. 2$_{19}$. 4$_4$. 2$_{50}$ Ephrata für den Namen des Gebietes, in welchem Kirjath Jearim lag, so dass gesagt sein würde: »wir hörten, die Lade sei in jenem Gebiet, und fanden sie dort auch wirklich«. Diese ganze Auffassung in ihren verschiedenen Modificationen ist jedoch grossen Bedenken unterworfen. Zunächst ist es nicht wohl möglich, dass die Suffixe in שְׁמַעְנֻהוּ und מְצָאנֻהוּ auf die Lade gehn; denn wenn אָרוֹן auch I Sam. 4$_{17}$. II Chr. 8$_{11}$ gen. femin. ist, so ist dies Wort doch erst v. 8 genannt, es konnte also nicht schon v. 6 durch ein Suffix auf die Lade verwiesen werden. Ferner kann שְׁמַעְנֻהוּ בְאֶפְרָתָה nicht heissen »wir hörten, sie sei in Ephrata«; denn freilich kann im Hebr. wie im Griechischen (*ὁρῶ τὸ πῦρ ὡς πάντας καίει*) das Subject des Nebensatzes als Object in den Hauptsatz herübergenommen werden, vgl. Gen. 1$_4$ וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת הָאוֹר כִּי טוֹב, aber es dürfte das כִּי vor בְאֶפְרָתָה nicht fehlen. Endlich sind die obigen Deutungen der geographischen Namen sehr gewagt. Dass die Stadt Kirjath Jearim = *Wälderstadt* auch *Wald* oder gar *Waldgefilde* genannt wäre, ist sehr unwahrscheinlich; und dass Ephrata in unmittelbarer Verbindung mit David nicht Silo oder Kirjath Jearim, sondern wie Gen. 35$_{19}$. 48$_7$. Mch. 5$_1$ Bethlehem bezeichnet, ist ebenso wahrscheinlich. Daher

7»Lasst uns zu seiner Wohnung gehn,
»Niederfallen vor dem Schemel seiner Füsse.
8»Auf, Jahve, zu deiner Ruhestatt,
»Du und deine machtvolle Lade!
9»Lass deine Priester Rechtschaffenheit anziehn
»Und deine Frommen jubeln.
10»Um deines Knechtes Davids willen
»Weise deinen Gesalbten nicht ab.« —

---

wird man eine andere Erklärung der Stelle versuchen müssen. Bereits Bar Hebr. fasst die Suffixe in שמענוה und מצאנוה richtig neutrisch und bezieht sie auf die vorhergehenden Worte Davids. Das Subject in beiden Verben ist Israel, das Davids Ankündigung freudig vernommen hat und bereit ist, ihn in seinem Vorhaben zu unterstützen, vgl. II Sam. 6 15. Statt nun aber zu sagen »man hörte es« versetzt sich der Dichter in einer echt dramatischen Wendung in jene Zeit hinein und sagt: »wir hörten es«. Das Volk ist allezeit eines und dasselbe. Mit dem alten Israel, das jene Botschaft vernahm, identificirt sich die jetzt lebende Gemeinde, welche den Psalm singt. Wenn zunächst Ephrata-Bethlehem als die Stadt genannt ist, in welcher die Botschaft vernommen wird, so erklärt sich dies wohl am einfachsten daraus, dass dies Davids Stadt ist, deren Bürger dem Rufe des Königs zuerst Folge leisten. Unter שדה יער versteht Targ. den Libanon; danach meinen Ewald u. A., es sei mit den beiden geographischen Bezeichnungen Canaan nach seinem nördlichsten und südlichsten Punct bezeichnet; überall im ganzen Lande habe man die Botschaft vernommen. Hiergegen spricht, dass das Verbum מָצָא allerdings die Bedeutung »auf Etwas treffen« hat, aber doch nicht wohl das Vernehmen einer Botschaft bezeichnen kann. Dies Verbum aber passt, wo es sich nicht um etwas Concretes sondern um eine Botschaft handelt, überhaupt nicht gut in den Zusammenhang. Ich vermuthe, dass der Dichter schrieb הוּצָאנוּהָ; vgl. für die Bedeutung Num. 14 37. Die Bethlehemiten haben die vernommene Botschaft ihrerseits weiter verbreitet. שדה יער ist nun nicht nomen proprium, sondern, wie auch die alten Übersetzer es aufgefasst haben, Appellativum; LXX *ἐν ταῖς δασέαις τοῦ δρυμοῦ*, Hier. *in regione saltus*. Wir würden sagen: in Wald und Feld. 7 Die Israeliten fordern sich gegenseitig auf, nach der Stätte zu pilgern, welche David für die Lade bestimmt hat, und dort anbetend niederzufallen. — משכנותיו ist die Stätte, an welcher Jahve wohnen soll, aber noch nicht wirklich wohnt; denn erst v. 8 wird er aufgefordert, dieselbe einzunehmen; ebenso ist הדם רגליו (99 5), d. i. hier die Bundeslade, proleptisch genannt. 8 Diese Worte beziehn sich nicht, wie es nach der Anwendung II Chr. 6 41. 42 scheinen könnte, auf die Einweihung des Tempels, der ja noch nicht vorhanden ist, sondern sind eine Aufforderung an Jahve, die ihm von David bereitete Stätte auf dem Zion nunmehr dauernd einzunehmen. Der Ausdruck ist eine Abwandlung der mosaischen Formel Num. 10 35. — Die Lade heisst machtvoll, weil sie sich als solche den Feinden gegenüber erwiesen hat, vgl. I Sam. 5 7. 6 19 ff. LXX übersetzen *τοῦ ἁγιάσματός σου*, weil sie heilig, d. i. unnahbar ist. 9 An die Aufforderung an Jahve, seine Ruhestätte einzunehmen, schliesst sich ein Wunsch betreffend seine Diener. צֶדֶק versteht Targ. als die reinen Kleider, Hitz. als das weisse Gewand (צֶדֶק = Unschuld als Symbol der Reinheit), in welchem die Priester unter dem Jubel des Volkes amtiren. Aber dieser Sprachgebrauch ist nicht zu belegen. Unter Vergleichung von v. 16 und Jes. 61 10 liegt es nahe, צדק in der Bedeutung »Heil« zu fassen; also: möge ihnen das Heil in reichem Masse zu Teil werden. Jedoch spricht gegen diese Auffassung das Parallelglied und der Zusammenhang, nach welchem es sich wahrscheinlich um gottesdienstliche Vorgänge handelt. Man wird daher צדק von dem richtigen Verhalten der Priester zu verstehn haben; nur handelt es sich nicht um sittliche Beschaffenheit der Priester, sondern

11 Jahve hat David geschworen
Wahrheit, von der er nicht abgehn wird:
»Von deines Leibes Frucht
»Will ich dir einen setzen auf den Thron.
12 »Wenn deine Söhne meinen Bund bewahren
»Und meine Zeugnisse, die ich sie lehre,
»So sollen auch ihre Söhne für immer
»Auf deinem Throne sitzen.«

---

um die rechtschaffene Handhabung ihres Amtes. Mögen sie rechtschaffene Priester sein. In v. 16 wird der Gedanke vertieft. — חסידיך ist schwerlich mit Targ. auf die Leviten zu beschränken, sondern bezeichnet die ganze feiernde Gemeinde. **10** Der Vers gehört, da die Anrede an Jahve noch fortgesetzt wird, während v. 11 in der dritten Person von ihm die Rede ist, noch zum ersten Teil, welcher mit diesem Verse abschliesst, indem die Bitte zum Ausgange v. 1 zurückkehrt. Wegen der im Vorhergehenden geschilderten Verdienste Davids wolle Jahve die jetzige Bitte gewähren. Der Ausdruck שוב פנים אחור bedeutet: Jemandem eine Bitte versagen I Reg. 2 20, vgl. auch Ps. 84 10. — Fraglich ist, wer unter dem Gesalbten zu verstehn ist. Der Chroniker (I Chr. 6 42) und das Targ. deuten ihn auf Salomo; doch ist von ihm im ganzen Psalm nicht die Rede. Andere meinen, David selbst sei der Gesalbte. Aber der Ausdruck wäre hart, und nicht David selbst sondern die Gemeinde, und zwar die Gemeinde der nachexilischen Zeit ist das bittende Subject. Bar Hebr. denkt nach Theod. v. Mops. an Zerubabel. Dagegen meint Theodoret: *Χριστὸν ἐνταῦθα τὴν βασιλείαν καλεῖ, καὶ . . . διὰ τὸν Δαβὶδ ἀξιοῦσι, μὴ ἀποσβῆναι τῆς βασιλείας τὸ γένος.* Wahrscheinlich ist משיחך hier der Gesalbte in idealem Sinne, der Messias, welchen der Dichter als Spitze der Nation (vgl. zu 89 39) bittend vor Gott hintreten lässt. Der Inhalt der Bitte ist nicht direct ausgesprochen, ergiebt sich aber aus dem Folgenden und aus II Sam. 7 29: »segne das Haus deines Knechtes, dass es ewig vor dir sei«. Der Dichter will sagen: möge bald die Zeit gekommen sein, wo der von dir verheissene Gesalbte in die Erscheinung treten darf. **11** ff. Hier beginnt der zweite Teil des Psalms; er enthält die Antwort auf die Bitte der Gemeinde im ersten Teil. Der jetzt vermisste Spross Davids wird kommen, weil Jahve Davids Haus ewige Dauer geschworen hat II Sam. 7 16. 27. In Verbindung damit steht die Verheissung, dass das von Jahve erwählte Zion ewig gesegnet sein wird. Letzteres ist ein wesentlicher Bestandteil der messianischen Hoffnung. — אמת ist mit LXX Hier. als Objectsaccusativ zu נשבע anzusehn, nicht als Casus adverbialis (Targ. *in veritate*); denn der Dichter will nicht betonen, dass Jahve wirklich geschworen hat, sondern dass er Wahrheit geschworen hat, d. h. Etwas, was sicherlich eintreffen wird. Logisch gehört אמת zum ersten Gliede, rhythmisch dagegen zum zweiten, denn der Pazer bei לדוד macht einen rhythmischen Abschnitt. Das Femininsuffix in מִמֶּנָּה bezieht man nun am natürlichsten mit LXX Hier. auf אֱמֶת; Andere wollen es neutrisch verstehn und auf den Schwur beziehn. — v. 11 c. d und 12 enthalten den Inhalt des Schwurs: stets soll ein Nachkomme Davids den Thron inne haben. **12** Diese Verheissung ist jedoch an die Bedingung der Bundestreue seitens der Nachkommen Davids geknüpft, vgl. II Sam. 7 14 f. — בריתי hat auffallender Weise die Form des Singularsuffixes (statt בריתי). Hier. Syr. (Qimchi) betrachten das Wort als Singular (= בְּרִיתִי), LXX Targ. als Plural; vgl. Ges. 92 3 Anm. und Olsh. im Commentar. — זו halten LXX (*τὰ μαρτύριά μου ταῦτα ἃ διδάξω αὐτούς*) mit der Accentuation für das Demonstrativpronomen, wobei dann אלמדם ein Relativsatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר ist. Einfacher ist es, mit Hier. זו als Relativpronomen im Sinne des häufigeren זה anzusehn. — לָךְ gehört zu יֵשְׁבוּ; eigentlich: sie sollen dir auf dem Thron sitzen. Es ist ein Dativus commodi; es gereicht David zur Ehre, dass stets einer seiner

13 Denn Jahve hat Zion erkoren,
Als Wohnsitz für sich begehrt:
14 Dies ist meine Ruhestatt für immer,
Hier will ich wohnen, denn sie habe ich gern.
15 Ihre Kost will ich segnen, ja segnen,
Ihre Armen sättigen mit Brot,
16 Und ihre Priester will ich mit Heil bekleiden,
Und ihre Frommen sollen laut aufjubeln.
17 Dort will ich David ein Horn sprossen lassen;
Ich habe meinem Gesalbten eine Leuchte bereitet.
18 Seine Feinde will ich in Schande kleiden,
Doch auf ihm soll seine Krone glänzen. —

Nachkommen auf dem Thron sitzen wird. **13** Als Grund dieser Verheissung wird Jahves Vorliebe für Zion genannt. Weil Jahve Zion erwählt und es zu seinem Sitz auserkoren hat, darf diesem auch seine höchste Zier, der verheissene Spross aus Davids Stamm nicht fehlen. Zion ist hier gleichbedeutend mit Jerusalem. **14** Der Vers ist die göttliche Antwort auf v. 8, wie v. 16 die Antwort auf v. 9. Ja, Gott will seine Ruhestätte in Jerusalem nehmen, wozu er aufgefordert war; er will es segnen, und ihm in's besondere den verheissenen Messias schenken (v. 17). **15** Zunächst wird der äusserliche Segen genannt, die reichliche Nahrung; die Armen sollen in dieser Stadt nicht darben. Für צידה haben LXX im Cod. Vat. *τὴν χήραν αὐτῆς*, was nur Schreibfehler für *θήραν* sein kann. Alle anderen Versionen bezeugen den massor. Text. **16** Zu dem äusseren Segen kömmt der geistige hinzu. Der Gedanke von v. 9 wird hier vertieft. Die Priester sollen nicht nur die Cultushandlungen richtig vollziehn, sondern sie sollen auch mit Heil bekleidet, d. h. des göttlichen Heils in reichem Masse teilhaftig werden. Wenn aber sie das Heil besitzen, so kömmt es auch allen Israeliten zu Gute, weswegen diese laut jubeln können. **17** Als höchster Gipfel des Jerusalem verliehenen Segens und zugleich als Kernpunct des ganzen Psalms tritt endlich die göttliche Erklärung auf, dass der verheissene Spross aus Davids Stamm kommen wird. — שָׁם, nämlich in Jerusalem. — Der Ausdruck אצמיח קרן stammt aus Ez. 29 21, ist aber im Psalm, anders als bei Ezechiel, auf eine Persönlichkeit bezogen. אצמיח erinnert zugleich an den *Zemach* Jer. 23 5. 33 15. Zch. 3 8. 6 12. Richtig versteht bereits das Targ. das Horn als den glorreichen König aus Davids Hause, vgl. Dan. 7 7 f. 24. 8 5. — Das Perf. ערכתי steht von dem, was im göttlichen Rathschluss bereits vollzogen ist. — Unter dem Gesalbten ist nach dem Parallelismus vermuthlich David zu verstehn (also anders als v. 10); נֵר aber ist bildliche Bezeichnung seines verheissenen Nachkommen, vgl. II Sam. 21 17. I Reg. 11 36. 15 4. II Reg. 8 19. **18** Die Suffixa beziehn sich nicht auf David, sondern auf den verheissenen zukünftigen König. — אלביש בשת steht im Gegensatz zu אלביש ישע v. 16. — Die Krone soll wie eine leuchtende Blume auf dem Haupte des Messias glänzen, vgl. den Gegensatz 89 40. An das Diadem des Hohenpriesters (Cheyne unter Vergleichung von Ex. 39 30) ist hier natürlich nicht zu denken. — LXX Hier. lasen נִזְרִי.

133

Das Auge des Sängers ruht mit Wohlgefallen auf den einträchtig bei einander wohnenden Brüdern, und er schildert den Segen dieser Gemeinschaft unter zwei Bildern. Das zweite derselben läuft in einen Preis Zions aus, während das erste an die Hauptperson im jerusalemischen Gottesdienst anknüpft. Hierdurch wird es wahrscheinlich, dass bei dem brüderlichen Zusammenwohnen nicht an blosse Privatverhältnisse zu denken ist; vielmehr werden die Brüder die Volksgenossen sein, die sich in Jerusalem zur Fest-

133

Segen brüderlicher Gemeinschaft.

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Siehe, wie schön und wie lieblich,
Dass Brüder auch beisammen wohnen!
2 Wie das beste Öl auf dem Haupte,
Das herabfliesst auf den Bart,
Den Bart Aarons,
Der herabfliesst auf seiner Kleider Saum;
3 Wie Hermonthau, der auf Zions Berge herabfliesst;
Denn daselbst hat Jahve den Segen verordnet,
Leben bis in Ewigkeit.

---

feier zusammengefunden haben, in diesem Zusammensein ihre Gottangehörigkeit darstellen und neue Lebenskräfte aus ihm ziehn.

Bar Hebr. nach Theod. v. Mops. und Theodoret denken bei dem einträchtigen Zusammenwohnen an die Wiedervereinigung der seit Rehabeam getrennten Stämme nach dem Exil. Dass der Psalm der nachexilischen Zeit angehört wird wahrscheinlich sowohl durch seine Stellung unter anderen nachexilischen, als auch durch seine Sprache, z. B. den Gebrauch von שֶׁ für אֲשֶׁר. Das לדוד der Überschrift fanden die alten Übersetzer (LXX Hier. Targ.) noch nicht vor.

1 יַחַד ist in seiner eigentlichen Bedeutung »zusammen« zu nehmen; der Begriff »einträchtig« liegt zunächst nicht in dem Wort, sondern in dem ganzen Satz. — גַּם, von den alten Übersetzern ausser Targ. nicht ausgedrückt, gehört zu dem zusammengesetzten Begriff שֶׁבֶת יחד; es drückt aus, dass das, was dem Wesen von Brüdern entspricht, auch äusserlich in die Erscheinung tritt. 2. 3 Der Segen des brüderlichen Zusammenwohnens wird veranschaulicht. Von den beiden Bildern, welche diesem Zwecke dienen sollen, erläutert jedes sowohl das טוֹב als auch des נעים des ersten Verses. טוֹב bezeichnet den inneren Wert der Sache, also eigentlich: gut (Hier. *bonum*); נעים dagegen den wohlthuenden ästhetischen Eindruck. — Der doppelte Artikel in הַשֶּׁמֶן הַטּוֹב deutet an, dass es sich um ein bestimmtes Öl handelt; gemeint ist das bekannte Ex. 30 23—25 beschriebene Salböl (LXX *μύρον*), mit dem Aaron und seine Söhne zur Einweihung in ihr Amt gesalbt wurden. Fraglich ist, in welcher Beziehung das Zusammenwohnen der Brüder mit dem Herabfliessen des Salböls auf Haupt und Bart des Hohenpriesters verglichen wird. Gewiss gehört der Wohlgeruch zum tertium comparationis; die Vereinigung der Brüder ist eine *ὀσμὴ εὐωδίας*. Aber weshalb ist das heilige Salböl genannt, da doch profanes ebenso duftet Cnt. 1 3? Der Sänger scheint sagen zu wollen: wie Aaron durch das Herabfliessen des Salböles auf ihn zu seinem priesterlichen Beruf eingeweiht wurde Ex. 30 30, so sind die Brüder, d. i. die Israeliten, durch das Zusammenströmen und Zusammenwohnen an den hohen Festen Jahve geweiht, um ihn in ihren Festfeiern Priesterdienste zu erweisen (לְכַהֵן Ex. l. l.). — Das Herabfliessen des Öles auf den Bart und das Herabwallen des letzteren dient nur zur Ausmalung des Bildes; doch soll der erstere Zug wohl die reiche Fülle des Öles andeuten, welche einen dem entsprechend starken Duft hervorruft. — Das Partic. יֹרֵד steht ohne Artikel, weil es noch eine nähere Bestimmung zu sich nimmt wie 57 3. — שֶׁיֹּרֵד geht nicht mehr, wie die alten Übersetzer und Luther meinen, auf das Öl, das die Kleider beschmutzen würde, sondern auf den bis auf die Kleider herabwallenden Bart. Der lange Bart des Hohenpriesters erklärt sich aus Lev. 21 5. — פִּי ist die Öffnung, durch welche der Hals gesteckt wird, und die Borde derselben. LXX Sym. (Targ.) *ἐπὶ τὴν ᾠάν*, d. i. das Lammfell, welches als Besatz oder

134

Tempellied.

[1] Wallfahrtenlied.
Ja, preiset Jahve, alle Diener Jahves,
Die ihr in Jahves Hause steht in den Nächten.
[2] Hebt eure Hände zum Heiligthum
Und preiset Jahve.

---

orde der Halsöffnung dient. 3 Im zweiten Bilde ist das tertium comparationis das ruchtbare, Belebende, Erfrischende. Aus dem Zusammensein schöpfen die Einzelnen räfte neuen Lebens. Hermonthau ist sprichwörtlicher Ausdruck für reichlichen hau. Theodoret sagt, er falle so reichlich, dass die Ziegeldächer davon tropfen. Ähnches berichten neuere Reisende. Je reichlicher der Thau fällt, desto grösser ist die ruchtbarkeit. Man hat eine Schwierigkeit darin gefunden, dass der auf dem Hermon ich entwickelnde Thau nach unserer Stelle auf den weit entfernten Zionsbergen niederällt, und einige Ausleger haben geglaubt annehmen zu müssen, dass thatsächlich ein hysischer Zusammenhang zwischen den im hohen Norden sich entwickelnden Dünsten nd dem in Jerusalem fallenden Thau bestehe. Aber diese Annahme ist völlig unhaltbar, und auch, dass sie im alten Israel geherrscht habe, ist nicht wahrscheinlich. Der Ausdruck »Hermonthau« kann also nur meinen: Thau, so reichlich wie er auf dem Hermon fällt. Dass טַל durch das nachfolgende nomen proprium חרמון determinirt ist (»der Hermonthau«) steht dieser Auffassung nicht entgegen, vgl. Ges. 126 3 d. — Die Berge Zions sind diejenigen, auf welchen Zion erbaut ist, nicht die um die Stadt herumliegenden. — יְיָ begründet, weshalb Zion solcher Segen zu Teil wird. שָׁם geht auf Zion. Jerusalem ist die Stätte, für welche Jahve seinen Segen bestimmt hat. Dieser Segen ist aber, wie der Sänger erläuternd hinzufügt, nicht ein nur äusserlicher, sondern er besteht in Leben, und zwar einem solchen, das für immer dauert. Dies Leben fliesst nach 36 10 aus der Gemeinschaft mit Gott, welche in Zion gesucht und gefunden wird. So vertieft sich zum Schluss des Psalms der Gedanke der brüderlichen Vereinigung zu dem des Vereintseins mit Gott.

134

Ein Chor, vermuthlich die durch die Pilger repräsentirte Gemeinde, fordert die Priester und Leviten zum Lobe Gottes auf v. 1—2. Diese antworten auf die an sie gerichtete Aufforderung mit einem Segensspruch über die Gemeinde.

Nach v. 1b scheint der kleine Psalm für den Abend- oder Nachtgottesdienst bestimmt zu sein. Über das Zeitalter lässt sich Nichts aussagen; vermuthlich gehört er derselben Zeit an wie die übrigen dieser Sammlung, für die er einen guten Abschluss bildet.

1 הִנֵּה dient auch hier dazu, die Aufmerksamkeit zu erregen; es steht aber hier nicht wie 133 1 zum Hinweis auf eine vorliegende Erscheinung, sondern zur Vorbereitung einer Aufforderung. — Die Anrede העמדים zeigt, dass mit den Dienern Jahves nicht die Israeliten insgesamt gemeint sind, sondern die Priester und Leviten, für deren amtliches Fungiren der Ausdruck עמד לפני יהוה der terminus technicus ist, vgl. Dtn. 10 8. Hebr. 10 11. — Die nähere Bestimmung בלילות lässt sich wohl nur daraus erklären, dass der Psalm von vorn herein für einen nächtlichen oder Abend-Gottesdienst bestimmt war. LXX Hier. ziehn בלילות zu v. 2: *in noctibus levate* etc., wobei die zu Grunde liegende Situation dieselbe bleibt. Das Targ. bezieht die Anrede in v. 1b auf die im Tempel während der Nacht wachthaltenden Leviten. 2 Das Erheben der Hände ist Gestus des Gebets 28 2. 141 2. Ex. 17 12. Thr. 3 41. I Tim. 2 8. — יְדֵכֶם ist ungenau defectiv geschrieben

3 Dich segne Jahve aus Zion,
Der Schöpfer Himmels und der Erde.

135

Loblied auf Gottes Wohlthaten an seinem Volk.

1 Halleluja.
Lobet den Namen Jahves,
Lobet ihr Diener Jahves,
2 Die in Jahves Hause stehn,
In den Vorhöfen unsers Gotteshauses.
3 Lobet, Jahve, denn Jahve ist gütig,
Spielt seinem Namen, denn er ist lieblich.
4 Denn Jakob hat sich Jah erkoren,
Israel zu seinem Eigenthum;
5 Denn ich weiss, dass Jahve gross ist
Und unser Herr über allen Göttern steht;

---

statt יְבָרֶכְךָ, vgl. Ges. 91 2 Anm. 1. — קֹדֶשׁ ist nicht »im Heiligthum« (Luther), sondern ein Accus. der Richtung für אֶל קֹדֶשׁ, vgl. LXX Syr. Hier. *ad sanctum;* gemeint ist das Allerheiligste, zu welchem hingewandt die Hände erhoben werden, vgl. 28 2. 3 Der priesterliche Segensspruch, mit welchem die Aufforderung v. 1. 2 erwidert wird, knüpft an den aaronitischen Segen Num. 6 24 an. Das Singularsuffix geht wie dort auf die Gemeinde. — Von Zion her kömmt der Segen Jahves, weil Er dort thront. — Durch die Prädicirung Jahves als des Schöpfers Himmels und der Erde wird angedeutet, dass ihm Nichts unmöglich ist, dass er auch die Macht hat, den Segen zu verleihn.

135

An Priester und Leviten sowie an die ganze Gemeinde ergeht die Aufforderung zum Lobe Gottes wegen der seinem Volke erwiesenen Wohlthaten. In der Natur wie in der Geschichte hat er sich als den mächtigen und seinem Volk gnädigen erwiesen, während die Götzen der Heiden nichtig sind und ihre Diener ihnen gleichen. Darum möge Israel seinen Gott preisen.

Die zahlreichen Citate des Psalms aus Gesetz, Propheten und anderen Psalmen zeigen, dass er einer späten nachexilischen Zeit angehört.

1 Der Vers ist identisch mit 113 1, nur dass die beiden Glieder umgestellt sind. — Die Diener Jahves umfassen nach 2b, wo sie in den Vorhöfen stehn, also nicht allein in dem Vorhof der Priester, und nach v. 19 f. hier anders als 134 1 auch die Laien. Vor בחצרות ist zu wiederholen שעמדים. 3 נעים bezieht sich nach dem Parallelismus auf שמו, vgl. 54 8, nicht auf Jahve, auf welchen zudem das Prädikat נעים nie angewandt wird. Andere fassen נעים neutrisch und beziehn es auf den ganzen Satz: lieblich ist es, seinem Namen zu spielen. 4 Eine Anspielung auf Ex. 19 5. Dtn. 7 6. כי begründet die Aufforderung zum Lobpreis Gottes und steht parallel den beiden כי in v. 3. Ebenso wird auch das כי in v. 5 aufzufassen sein; die Gewissheit, dass Jahve ein grosser Gott ist, bildet einen weiteren Anlass zu seinem Lobe. — Mit אני meint der Dichter nicht sich allein, sondern wie der Übergang in den Plural אדנינו im Parallelgliede zeigt, die israelitische Volksgemeinde. Diese weiss, dass Jahve mehr ist als alle anderen Götter, mögen auch die Heiden es nicht anerkennen. Dass dieser freilich nicht ausdrücklich ausgesprochene Gegensatz dem Dichter vorschwebte, zeigt die starke Betonung des »Ich«, welche sonst

6 Alles was Jahve will, das thut er,
Im Himmel und auf der Erde,
Im Meer und in allen Tiefen,
7 Der die Wolken heraufführt vom Ende der Erde,
Blitze beim Regen macht,
Den Wind aus seinen Kammern holt;
8 Der Ägyptens Erstgeborene schlug
Unter den Menschen wie unter den Thieren,
9 Zeichen und Wunder unter dich sandte, Ägypten,
Gegen Pharao und gegen alle seine Knechte;
10 Der viele Völker schlug
Und mächtige Könige tödtete,
11 Sihon, den Amoriterkönig,
Und Og, den König von Basan,
Und alle Königreiche Kanaans,
12 Und gab ihr Land zum Erbe,
Zum Erbe seinem Volke Israel.
13 Jahve, dein Name währt ewig,
Jahve, dich nennt man von Geschlecht zu Geschlecht.
14 Denn Jahve schafft seinem Volke Recht,
Und mit seinen Dienern hat er Mitleiden.
15 Der Heiden Götzen sind Silber und Gold,
Ein Werk von Menschenhänden;

---

nicht gerechtfertigt wäre. **6** Jahves Erhabenheit über die Götter wird aus seiner Allnacht gefolgert. 6a ist aus 115 3 entnommen. **7** Die Allmacht wird veranschaulicht an den von Gott gewirkten wunderbaren Naturerscheinungen. Der Vers ist ein Citat aus Jer. 10 13. 51 16. — Das Ende der Erde ist schwerlich, wie Hupf. meint, die Erde selbst im Gegensatz zum Himmel, sondern entweder der Horizont, oder wahrscheinlicher das Meer, vgl. I Reg. 18 44 (Theodoret, Qimchi). — Das ל in לִמְטָר dient dazu, das Hinzukommen oder die Gleichzeitigkeit auszudrücken wie Koh. 7 27. Den Alten erschien es als etwas Wunderbares, dass das im Wasser herabkommende Feuer jenes weder erwärmt noch von ihm ausgelöscht wird, vgl. Theodoret. — מוֹצֵא statt מוֹצִיא wegen des zurückgezogenen Tones Ges. 53 3 Anm. 5. Olsh. will mit der Grundstelle Jer. 51 16 וַיּוֹצֵא lesen; die Versionen bezeugen das Particip. — Die Speicher des Windes wie Job. 38 22. **8 ff.** Gottes Allmacht in der Geschichte und in der Leitung seines Volks. **9** Zu der Form בְּתוֹכֵכִי vgl. 116 19. Ges. 91 1 Anm. **10** רַבִּים wollen Hitz. Del. Hupf. in der Bedeutung »grosse« fassen; aber an der citirten Parallelstelle Dtn. 7 1 heisst es zweifelsohne »viele«. **11** Das לְ dient nach aramäischem Sprachgebrauch zur Einführung des Objects, vgl. Ges. 117 1 Anm. 8. **12** נַחֲלָה wird in der aus den Pilgerliedern her geläufigen Form der Anadiplosis wieder aufgenommen, vgl. z. B. 122 2. 3. 4. **13** Die wunderbaren Thaten Jahves für sein Volk rufen einen Preis seines ewigen Namens, d. h. seiner fortwährenden Offenbarung hervor. Der Vers ist entlehnt aus Ex. 3 15. זֵכֶר ist Synonym zu שֵׁם Hos. 12 6. **14** Ein wörtliches Citat aus Dtn. 32 36, vgl. auch Ps. 90 13. יָדִין heisst: zum Recht verhelfen, nämlich gegen die Feinde, und wird erläutert durch יִתְנֶחָם. Das כִּי am Anfang des Verses erläutert die Aussage von v. 13, dass Jahves Offenbarung ewig dauert. In der Grundstelle Dtn. 32 16 hat es eine andere Beziehung. **15 ff.** Der v. 5b ausgesprochene Gedanke, dass Jahve mehr ist als alle Götter, wird hier wieder aufgenommen und erläutert. Die Verse 15—20

16 Sie haben einen Mund, und reden nicht,
Sie haben Augen, und sehen nicht,
17 Sie haben Ohren, und hören nicht,
Auch ist kein Odem in ihrem Munde.
18 Ihnen gleichen die, welche sie machen,
Jeder der auf sie vertraut.
19 Haus Israel, lobet Jahve,
Haus Aaron, lobet Jahve,
20 Haus Levi, lobet Jahve,
Verehrer Jahves, lobet Jahve.
21 Gelobt sei Jahve von Zion aus,
Er, der zu Jerusalem wohnt.
Halleluja.

136

Danklied für Gottes Wohlthaten an seinem Volk.

1 Dankt Jahve, denn er ist gütig,
Denn seine Gnade währt ewiglich.
2 Dankt dem Gott der Götter,
Denn seine Gnade währt ewiglich.
3 Dankt dem Herrn der Herren,
Denn seine Gnade währt ewiglich.
4 Der grosse Wunder thut allein,
Denn seine Gnade währt ewiglich;

---

sind fast wörtlich aus 115 4—11 entnommen. 17 אַף versteht Targ. nach der Grundstelle 115 6 als Nase: »eine Nase [haben sie, aber] kein Odem etc.«. Auch die Massora, welche das Wort durch Rebia mugrasch vom Folgenden trennt, vertritt diese Auffassung. Aber der Dichter wollte es ohne Zweifel als Partikel verstanden wissen; so auch LXX Hier. *sed nec spiritus* etc. 21 Der Zion, d. i. der Tempelberg, ist die Stätte, an welcher Jahve thront, vgl. 21 b, an welcher aber jetzt zugleich auch die lobsingende Gemeinde versammelt ist, weshalb gesagt werden kann, dass sein Lob von hier aus ertönen möge.

136

In Bezug auf Inhalt und Anordnung stimmt dieser Psalm mit dem vorhergehenden zum Teil wörtlich und buchstäblich überein. Er unterscheidet sich von ihm durch die starke Hervorhebung des Gedankens, dass die Grossthaten Gottes ein Ausfluss seiner Gnade sind. Durch das viermal wiederholte הוֹדוּ (v. 1. 2. 3. 26) wird er als Danklied charakterisirt, während das entsprechende הַלְלוּ in Ps. 135 1. 2. 21 diesen letzteren als Lobgesang erscheinen liess.

Die durch den ganzen Psalm hindurch gleichlautende jedesmalige zweite Vershälfte scheint von einem priesterlichen Gegenchor oder von der Gemeinde gesungen zu sein, vgl. II Chr. 7 3. 6. Jedenfalls war der Psalm von vornherein für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt. Er ist noch jünger als Ps. 135.

1 Vgl. 106 1. 107 1. 118 1. 2. 3 Die Ausdrücke sind aus Dtn. 10 17 entnommen. 4 Vgl. 72 18. 86 10. 5 בִּתְבוּנָה aus Prv. 3 19. Jer. 10 12. 6 Die Erde ist als eine auf dem

5 Der den Himmel mit Einsicht schuf,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
6 Der die Erde auf den Wassern ausbreitete,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
7 Der grosse Lichter schuf,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
8 Die Sonne, am Tage zu herrschen,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
9 Den Mond und die Sterne, bei Nacht zu herrschen,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
10 Der die Ägypter schlug in ihren Erstgebornen,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
11 Und Israel aus ihrer Mitte führte,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
12 Mit starker Hand und ausgerecktem Arm,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
13 Der das Schilfmeer in Stücke zerschnitt,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
14 Und Israel mitten hindurch führte,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
15 Und Pharao und sein Heer in's Schilfmeer stürzte,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
16 Der sein Volk durch die Wüste führte,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
17 Der grosse Könige schlug,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
18 Und majestätische Könige tödtete,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
19 Sihon, den Amoriterkönig,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
20 Und Og, den König von Basan,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
21 Und gab ihr Land zum Erbe,
Denn seine Gnade währt ewiglich;

Wasser liegende Fläche gedacht, vgl. Jes. 42 5. 44 24. Ps. 24 2. 7—9 Der Sänger reproducirt hier wörtlich den Schöpfungsbericht Gen. 1 14—16; statt מְאוֹרוֹת der Grundstelle gebraucht er den sonst nicht vorkommenden Plural אוֹרִים. 8 מֶמְשֶׁלֶת ist stat. constr. nach Ges. 130 1; ebenso מֶמְשְׁלוֹת v. 9. Der nur noch 114 2 vorkommende Plural scheint gebraucht zu sein, weil die Herrschaft sich auf mehrere (Mond und Sterne) verteilt. LXX und Hier. haben den Singular. 10—22 Diese Verse sind eine fast wörtliche Wiederholung von 135 8 ff. 13 גזרים sind *segmenta* (Gen. 15 17), d. i. die beiden auseinander gespaltenen Teile des rothen Meeres, zwischen denen Israel hindurchging. 15 נִעֵר aus Ex. 14 27. 23 Bei der Erniedrigung wird schwerlich allein an die ägyptische Knechtschaft zu denken sein, sondern an alle ähnlichen Lagen im Verlauf der Geschichte Israels. — Das ל in לָנוּ bezeichnet hier nicht, wie 132 1, einen dat. commod., sondern dient zur Einführung des

22 Zum Erbe seinem Knechte Israel,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
23 Der in unsrer Erniedrigung unser gedachte,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
24 Und uns von unsern Bedrängern befreite,
Denn seine Gnade währt ewiglich;
25 Der allem Fleisch Brot giebt,
Denn seine Gnade währt ewiglich.
26 Dankt dem Gott des Himmels,
Denn seine Gnade währt ewiglich.

137

Erinnerung an die Gefangenschaft.

1 An Babels Strömen da sassen wir und weinten
Zions gedenkend.

Objects wie v. 19. 20. **25** Von der speciellen Vorsehung Gottes für sein Volk geht d Dichter zum Schluss zu der universalen über. בָּשָׂר umfasst auch die Thiere Gen. 6 vgl. Ps. 104. **26** Die Benennung Gott des Himmels gehört einer späten Zeit (Esr. 1 2. Neh. 1 4. 2 4) und hat eine Analogie an dem phönicisch-palmyrenischen Ba schamem (בעלשמים), vgl. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgeschichte S. 23. 8 103. 261.

137

Des Sängers Herz ist angefüllt von trüber Erinnerung an das in Babel erdulde Leid und Weh. Zu der Trauer über den Verlust der Heimat kam das fühllose Ansinn der Sieger, zu ihrer Ergötzung Zionslieder zu singen. Wie könnte Israel einem solch Ansinnen, das wie Hohn klang, willfahren! Die Fühllosigkeit der Sieger konnte nur dar dienen, die Liebe zu Zion um so lebhafter anzufachen. Aber dieselbe Flamme lässt auc den Zorn auflodern über die, welche all' dies Leid über Israel und Jerusalem gebrach haben, und ein furchtbarer Rachewunsch krönt das Lied. So durchlaufen die Empfindunge die Stufenleiter der Wehmuth, des Unwillens und des grimmigen Hasses, und die nac langem Verstummen zum ersten Mal wieder erweckte Leier tönt aus in eine schrill Dissonanz.

Dass das Exil zu Ende ist, zeigen die Perfecta v. 1—3; aber die Stimmung, welche z. B. Ps. 126 athmet, ist unserm Psalm fremd. Auch die Freude an Jerusalem ist deutlich eine durch Wehmuth gedämpfte. Die Vermuthung drängt sich auf, dass das Lied beim ersten traurigen Anblick der noch in Trümmern liegenden und doch heiss geliebten heiligen Stadt entstanden ist. Auf die makkabäische Zeit (Olsh. Hitz. Cheyne) lässt sich der Psalm nur gezwungen deuten.

Die Überschrift der LXX τῷ Δαυὶδ Ἰερεμίου enthält zwei verschiedene Ansichten über den Ursprung des Psalms (vgl. Field), von denen jedoch keine in Betracht kommen kann.

1 Die Perfecta v. 1—3 zeigen, dass der Sänger nicht von gegenwärtigen Verhältnissen spricht, sondern von solchen, die der Vergangenheit angehören; aber gewiss lag diese Vergangenheit nicht um circa 400 Jahre zurück, wie man unter der Voraussetzung makkabäischen Ursprungs annehmen müsste. Augenscheinlich hat der Dichter die traurige Zeit der Gefangenschaft in Babel, die er so ergreifend zu schildern weiss,

²An die Weiden im Lande
Hingen wir unsere Cithern,
³Denn dort begehrten unsere Sieger von uns Gesänge,
Und unsere † Plünderer* (?) Heiterkeit;
»Singt uns ein Zionslied«!
⁴Wie könnten wir Jahves Lied
Im fremden Lande singen!

ıst mit erlebt. — Babel ist hier nicht die Stadt, sondern die Landschaft Babylonien, welcher die Exilirten angesiedelt waren. — Die Ströme sind ausser dem Euphrat zahlreichen Canäle Babyloniens, von denen einzelne, wie der נְהַר מַלְכָּא (»der Königsstrom«) ;en ihrer Grösse mit Fug und Recht als נְהָרוֹת bezeichnet werden konnten. — Dass die ıngenen Israeliten an den Strömen sassen, will Hupf. daraus erklären, »dass Babel flussreiches Land war, man also dort an den Flüssen sass wie anderwärts auf den ·gen«. Besser wohl Hitzig: »um träumend das Spiel der Wellen zu verfolgen, obgleich dies Wasser anderswohin als nach ihrer Heimat fliesst, und um das gleichmässige uschen der Wasser an das Ohr der stürmisch erregten Seele beschwichtigend reden zu sen«. Noch Andere meinen, es handele sich um Synagogen, die wegen der Reinigungen ·n am Wasser errichtet wurden Act. 16 13. Joseph. Archaeol. XIV 10 23. Jedoch ist es gewiss, ob während des Exils schon Synagogen vorhanden waren. — Die Israeliten s s e n trauernd auf der Erde, vgl. Jes. 3 26. — Z i o n ist freilich auch Bezeichnung für › ganze Stadt Jerusalem; doch deutet die Wahl des Namens vielleicht an, dass Israel r Allem von Heimweh nach der Stätte des Tempels erfüllt war, vgl. 42 5. 2 Die e i d e n, welche das Wasser lieben, sind durch die Ströme v. 1 hervorgerufen. Jedoch ; עֲרָבִים nach Wetzstein bei Del. nicht eigentlich die Bachweide, sondern die *populus ıphratica*. — Die Sänger hatten ihre Musikinstrumente an die Bäume gehängt, d. i. sie ıssen sie schweigen, weil sich in der Trauer das Lied nicht ziemt J. Sir. 22 6. Die thern gaben nicht nur keine Freudentöne mehr, Job. 30 31, sondern sie waren überhaupt ıratummt. — Das Suffix in בְּתוֹכָהּ (für einfaches בָּהּ) geht natürlich auf בָּבֶל. 3 כִּי giebt ın Grund für das Thun v. 2 an; jedoch wird die Begründung erst vollständig durch 4, und die Aussage des 3. Verses ist dem des 4. logisch untergeordnet: »Denn wie ätten wir dem Verlangen unserer Zwingherren, ihnen ein Zionslied zu singen, Folge ıben können«! Man wollte die Cither nicht profaniren, indem man solche Lieder zur elustigung der Sieger sang, und liess sie daher schweigen. — Zu dem Verlangen der abylonier, die fremdartigen Töne der sangeskundigen Hebräer zu hören vgl. Curtius 6 2 ıngeführt bei JDMichaelis) *ab Alexandro captivae feminarum iubebantur suo ritu canere i ludis, inconditum et abhorrens peregrinis auribus carmen*; vgl. auch Jdc. 16 25. Es wäre ine Schmach für Israel gewesen, diesem rohen Verlangen der Sieger zu willfahren. — שׁא ist mit doppeltem Accus. construirt wie Dtn. 14 26. — תּוֹלָלֵנוּ übersetzen LXX und Syr. *ἀπαγαγόντες ἡμᾶς*, Hier. *qui adfligebant nos*, Targ. בזזנא = *raptores nostri*, Sym. *οἱ καταζονεύόμενοι ἡμῶν*. Ihnen allen war der Sinn des *ἅπαξ λεγόμενον* wohl nicht mehr be·annt. Von תלל kann das Wort nicht wohl abgeleitet werden, da hiervon das Hifil הֵתִלִּיל, ıicht הוֹלִיל lautet. Ein angeblich aramäisches תָּלַל »rauben« giebt es nicht. Von Conecturen hat die meiste Wahrscheinlichkeit וְשֹׁלְלֵנוּ Ez. 39 10 »die uns ausplünderten« (Hupf.). Ez. 29 19 steht שָׁלָל als Synonym neben dem vom Targ. im Psalm gebrauchten בזז. Cheyne will mit Halévy lesen וּרְחֹלֵינוּ »und von unsern Tänzern«, vgl. 30 12. 87 7. — שִׂמְחָה Sym. *εὐφροσύνην*. Dagegen LXX *ὕμνον*. — Das מִן in מִשִּׁירֵי ist partitiv, und שִׁיר ist hier Collectivum; LXX Hier. *de canticis*. שִׁיר צִיּוֹן ohne מִן würde bedeuten: »das Zionslied«. Der Genetiv צִיּוֹן bei שִׁיר meint nicht: ein Lied zum Preise Zions, sondern: ein Lied, wie ihr es in Zion zu singen pflegtet; so Targ. Dagegen kann das parallele שִׁיר יְהוָה v. 4 nur

5 Vergesse ich dein, Jerusalem,
So vergesse meine Rechte —
6 Meine Zunge klebe am Gaumen,
Wenn ich dein nicht gedenke,
Wenn ich Jerusalem nicht über meine höchste Freude stelle.
7 Gedenke, Jahve, Edoms Söhnen
Den Tag Jerusalems,
Die da riefen: »Legt bloss, legt bloss;
Bis auf den Grund mit ihr!
8 Tochter Babel, du der Verwüstung verfallene,
Wohl dem, der dir vergilt
Dein Thun, das du uns angethan!

Lieder zum Preise Jahvès, d. i. Psalmen bezeichnen, vgl. II Chr. 29 27. 4 In dem Ansinnen der Babylonier an die Israeliten, Psalmen zur Erheiterung der Sieger zu singen, lag ein grausamer Hohn; ihm willfahren hätte geheissen das Heilige den Hunden geben Mt. 7 6. — אדמת נכר ist eigentlich: das Land eines Fremden, nämlich eines fremden Gottes, vgl. Gen. 35 2; Targ.: in einem profanen Lande. 5 Die Verwünschung, welche der Dichter hier über sich selbst ausruft, ist aus der Lage der Exulanten heraus gesprochen und drückt zugleich die Empfindung eines jeden von ihnen aus. Jeder von ihnen antwortet auf die Zumuthung der Babylonier mit dem Ausdruck der innigen Liebe zu der Vaterstadt. Die Annahme des Targ., dass v. 5f. die Antwort Gottes oder des heil. Geistes sei, ist völlig unhaltbar. — תשכח ימיני ist nicht: *in oblivione sit dextera mea* (תִּשְׁכַּח) LXX Hier. Luther, da nicht einzusehn wäre, weswegen grade die Hand genannt sein sollte und nicht vielmehr die ganze Person. Aus demselben Grunde kann תִּשְׁכַּח nicht Anrede an Gott sein (»so mögest du meiner Rechten vergessen«). Vielmehr ist תִּשְׁכַּח Prädikat zu ימיני, wie v. 6 תדבק לשוני. Der Satz תשכח ימיני ist eine Aposiopese; als Object ergänzt sich aus dem Zusammenhange leicht: »ihren Dienst« oder »das Saitenspiel«. Für diese Auffassung spricht auch der Ausdruck v. 6, wonach die Zunge die Fähigkeit zum Singen oder Sprechen verlieren soll, vgl. Job. 29 10. Grätz will lesen תִּכְחַשׁ »sie magere ab«, vgl. 109 24. 6 Zu dem aramaisirenden Suffix in אזכרכי vgl. 103 4. Ges. 58 3 Anm. 1. — Zu dem Ausdruck ראש שמחתי, eigentlich »der Gipfel der Freude« vgl. Ex. 30 23. Cnt. 4 14. Das Suffix in שמחתי ist hypothetisch, wie 18 24 משוני: die Freude, die mir zu Teil werden könnte. Der Ausdruck אֲעָלֶה וגו ist gebildet nach Jer. 51 50. 7 Die Erinnerung an die in Babel erduldete Schmach ruft den Wunsch der Rache wach, zuerst gegen die schadenfrohen Helfershelfer Babels, dann v. 8 gegen dieses selbst. Der Grund, weswegen Edom an erster Stelle genannt wird, ist vielleicht darin zu suchen, dass die Gemeinde noch jetzt von seinen Anfeindungen zu leiden hat. Edom war das von allen Völkern Israel am nächsten verwandte, und doch hatte es sich bei der Zerstörung Jerusalems besonders feindselig und schadenfroh gezeigt, vgl. Ez. 35 5. 10—12. 15. Ob. 10—16. Jer. 49 7—22. — Der Tag Jerusalems ist der Tag seiner Zerstörung Ob. 12. — עָרוּ Imperat. Piel von עָרָה, beide Male mit zurückgezogenem Ton, nach Aben Esra das zweite Mal wegen der Pausa (vgl. 37 20), das erste Mal, um das Zusammentreffen zweier Tonsilben zu vermeiden. Die Bedeutung ist wohl nicht *evacuate* (Hier.), sondern nach Hab. 3 13 (wo צואר statt יְסוֹד zu lesen ist): reisst die Häuser ab, schleift die Stadt, bis die Grundlagen sichtbar werden, vgl. Luther. — עד היסוד בה ist nicht mit LXX (Cod. Vat.) vgl. Targ. zu fassen ἕως ὁ θεμέλιος ἐν αὐτῇ, sondern es ist ein abgerissener Satz: bis auf den Grund [zerstört] in ihr. 8 Die massor. Vocalisation הַשְּׁדוּדָה übersetzen Aq. Hier. *vastata*. Aber wenn Babel bereits zerstört war, so hatte die im Folgenden erst von der Zukunft erhoffte Vergeltung keinen

9 Wohl dem, der deine Kinder packt
Und am Fels zerschmettert!

138

Jahve, der Hort seines Volks, auch von den Heiden gepriesen.

1 Von David.
Ich will dich preisen von ganzem Herzen,
Vor Göttern will ich dir lobsingen,

Sinn mehr. Sym. (ἡ λῃστρίς) Syr. Targ. verstehn das Wort im activen Sinne, jedoch wäre dann mit Ew. Hitz. auszusprechen הַשָּׁדוֹדָה = הַשֹּׁדֵדָה, vgl. בָּגוֹדָה Jer. 3 7 = בֹּגֵדָה v. 8. LXX haben das allgemeine ταλαίπωρος, was Theodoret erklärt ταλαίπωρον δὲ αὐτὴν ὡς ἀθλίαν ἐσομένην καλεῖ, und Theod. übersetzt ἡ διαρπασθησομένη; diese Bedeutung scheint das Wort nach semitischen Sprachanalogieen wirklich haben zu können. Delitzsch erinnert daran, dass die Phantasie des verwünschenden Semiten die Zukunft als (bereits vollzogene) Thatsache sieht. Er führt als Beispiel aus dem Arabischen an: »Verfolge den Ergriffenen«, d. h. den dich Gott ergreifen lassen möge. Danach ist הַשְּׁדוֹדָה die, welche zerstört werden möge, *vastanda*. Derselbe Sprachgebrauch ist im Syrischen nachweisbar; vgl. Julian der Abtrünnige ed. G. Hoffmann 66 15 מנא לם מתחזא לך באילין דפקדת מלכותן על עמא עקירא דכרסטינא, »wie urteilst du über das, was unsere Regierung in Betreff des ausgerotteten (d. i. auszurottenden) Volkes der Christen beschlossen hat«. 126 17 עבר לך לם מנה דעקירתא . . . עד הוא לי לם זבנא דאסעור בה אילין דאתרעית »gehe aus der zerstörten (d. i. dem Untergang geweihten) Stadt heraus . . . bis ich die Zeit finde an ihr zu thun, was ich beabsichtige«. 133 6 בניה דעקירתא »die Söhne der zerstörten (d. i. dem Untergange geweihten) Stadt (Edessa.)«. 9 Das was hier den Babyloniern als Rache angewünscht wird, wird ihnen auch Jes. 13 16 angedroht; vgl. Nah. 3 10. Hos. 10 14. 14 1. II Reg. 8 12. Der furchtbare Rachewunsch erklärt sich im Munde des Volks, das durch die grausamen Sieger um seine Existenz gebracht war; im neuen Testament wäre er jedoch nicht möglich.

138

Israel dankt und lobt Gott für seine Grossthaten, in Folge deren es stolzen Muthes und kraftbewusst dasteht. Die ihm bewiesene hülfreiche Macht und Herrlichkeit Jahves wird für die Könige der Erde der Anlass sein, dass auch sie sein Walten preisen, der den Niedrigen ansieht und den Hohen von Fern erkennt. Mag auch neue Noth über die Gemeinde kommen, Jahve wird das begonnene Werk vollenden.

Dass die Gemeinde redet ergiebt sich aus v. 1, denn nur sie, nicht ein Einzelner singt angesichts der heidnischen Götter; sowie aus v. 4, denn nicht die Rettung eines Einzelnen sondern nur die des ganzen Volks kann die Heiden veranlassen, sich dem mächtigen Gott Israels zuzuwenden; endlich erklärt sich auch v. 8 am besten bei dieser Auffassung.

Der kühne und siegesbewusste Ton, der den Psalm durchweht, weist hin auf eine Zeit, in der Israels Selbstbewusstsein durch Besiegung feindlicher Mächte wieder gehoben war. Das לדוד der Überschrift fanden Theod. Hier. Targ. vor, Aq. und die Sexta aber haben es nicht gelesen. Dass der Psalm nicht von David sein kann, zeigt schon die Erwähnung des Tempels v. 2. LXX haben τῷ Δαυὶδ Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου, worin ebenso wie 137 zwei verschiedene Ansichten über das Zeitalter des Psalms vorliegen. An der zweiten ist so viel richtig, dass dies das nachexilische ist. Die messianische Erwartung, dass die heidnischen Könige sich angesichts des Israel widerfahrenen Heils zu Jahve bekehren werden, erinnert an 22 28 102 16. 17 Zch. 8 23 und an Deuterojesaias. Sie gehört in

[2] Ich will mich niederwerfen vor deinem heiligen Tempel
Und deinen Namen preisen um deine Huld und Treue,
Denn du hast Grosses gethan über all' †* dein Wort hinaus.
[3] Als ich rief, da erhörtest du mich;
Du machtest mich stolz im Bewusstsein meiner Kraft.

---

dieser Form der exilischen und nachexilischen Zeit an. Olsh. vermuthet, dass der Psalm in der Blüthezeit der makkabäischen Herrschaft entstanden sei; doch ist es nicht notwendig, so weit herab zu gehn. Das stolze Selbstbewusstsein gegenüber den Heiden, welches der Psalm athmet, erinnert an Ps. 118, welcher der Zeit des Nehemias zugewiesen wurde. Als Hymnus auf die Besiegung der nach der Rückkehr aus dem Exil auf die Israeliten eindringenden Feinde deuteten ihn bereits Theod. v. Mops. und Theodoret.

1 Wen der Sänger preisen will sagt er nicht ausdrücklich, weil es sich von selbst versteht; jedoch lasen LXX Syr. Hier. Targ. (alle erhaltenen Übersetzer) יהוה hinter אודך — נגד אלהים übersetzen LXX *ἐναντίον ἀγγέλων*. Aber die Engel heissen sonst בני אלהים. Targ. (»vor den Richtern«) Syr. (»vor Königen«) verstehn unter den Göttern weltliche Grosse, vgl. 119 46 וְאֲדַבְּרָה בְעֵדֹתֶיךָ נֶגֶד מְלָכִים, während Chrysostomus an die Priester denkt; aber auch diese Bedeutungen sind durch den Sprachgebrauch nicht gerechtfertigt. Richtig übersetzen Aq. Sym. Qu. Hier. *in conspectu deorum*. Gemeint sind die heidnischen Götter, vor deren Augen und denen zum Trotz Israel seinen Gott preist. Umgekehrt sorgt Gott für sein Volk angesichts der heidnischen Feinde 23 5. 31 20. Ein Ungenannter bei Field übersetzt frei, aber wesentlich richtig, *παρρησίᾳ, ὁ θεὸς, ᾄσω σέ*. — Am Schluss von v. 1 fügen LXX hinzu *ὅτι ἤκουσας πάντα τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου* = כִּי שָׁמַעְתָּ כָּל־אִמְרֵי פִיךָ was aus v. 4 Ende stammen wird. 2a Eine Reminiscenz aus 5 8. — 2c Der Sinn der Worte כי הגדלת וגו ist streitig und schwierig. Die Auffassung der Massora, welche (s. Baer) לְ mit langem o punctirt trotz des folgenden Maqqef, scheint zu sein: denn du hast gross gemacht über Alles deinen Namen, [und] dein Wort. Aber dies Asyndeton wäre äusserst hart. Luther übersetzt: »denn du hast deinen Namen über Alles herrlich gemacht durch dein Wort«; jedoch müsste das בְּאִמְרָתְךָ heissen, und zudem hat Gott sich oder seinen Namen nach dem Zusammenhange des Psalms nicht sowohl durch das Wort als vielmehr durch die That verherrlicht. Hitz. erklärt: »denn du hast über all' deinen Namen, d. i. über Alles, was man von dir kannte und dir zutraute, deine Verheissung verherrlicht«. Aber der Ausdruck כל שמך bleibt sehr auffallend, und mit Recht bemerkt Hupf. ausserdem, dass der Name Gottes durch nichts Einzelnes übertroffen werden kann, da alles Einzelne nur Erweisung desselben ist. Die alten Übersetzer führen auch nicht zum Ziel. Syr. Hier. (*quia magnificasti super omne nomen eloquium tuum*) suchen sich dadurch zu helfen, dass sie das Suffix von שִׁמְךָ auslassen, und so wahrscheinlich auch die ursprüngliche LXX (jetzt *ἐπὶ πᾶν ὄνομα τὸ ἅγιόν σου*, worin *ἅγιον* aus *λόγιον* corrumpirt zu sein scheint). Bar Hebr. erläutert dies: über jeden Namen hinaus, der unter den Menschen genannt wird. Clericus bei Hupf. wollte lesen על כל שָׁמַיִךְ »über alle deine Himmel hinaus«, vgl. 8 4. 108 5. 113 4. Doch klingt auch dieser Ausdruck sonderbar. Ich vermuthe, dass שָׁמְךָ das stehn gebliebene Versehn eines Abschreibers ist, dem das Wort noch von v. 2 her im Gedächtniss war oder dessen Auge auf v. 2 abschweifte. Streicht man es, so ergiebt sich ein guter Sinn. Gott hat Grösseres gethan, als er je verheissen hatte. הגדלת steht ohne Object, wie z. B. Dan. 8 8; אמרתך meint Verheissungen, wie sie beispielsweise Hos. 13 14 vorliegen. 3 Der Sänger sagt nunmehr, worin die Grossthaten Gottes bestanden, die alle seine Verheissungen übertrafen: er hat Israel nicht nur in der Noth erhört, sondern auch mit stolzem Kraftbewusstsein erfüllt. — Das Hifil תרהיבני findet sich nur noch Cnt. 6 5 in der Bedeutung »bestürmen« (vgl. zu Ps. 25 17), die hier nicht passt. Im Psalm ist das Verb als Denominativ von רָהַב »Stolz« (90 10) anzusehn: du erfüllst mich mit Stolz. Aq. *πλατυνεῖς* und Hier *dilatabis* scheinen תרחיבני vorgefunden zu

4 Dich werden preisen, o Jahve, alle Könige auf Erden,
Weil sie deines Mundes Worte gehört,
5 Und singen von dem Walten Jahves,
Denn Jahve's Herrlichkeit ist gross.
6 Denn Jahve ist erhaben, und den Niedrigen sieht er,
Und den Hohen erkennt er von ferne.
7 Wenn ich inmitten der Drangsal wandle
Wirst du mich erhalten,
Gegen den Zorn meiner Feinde die Hand ausstrecken,
Und deine Rechte wird mir helfen.
8 Jahve wird's für mich vollenden;
Jahve, deine Gnade währt ewig,
Deiner Hände Werke lasse nicht!

---

aben, wie wirklich eine Anzahl hebr. Hss. bei de Rossi liest, vgl. Ps. 18 20. LXX Syr. arg. vgl. Luther übersetzen, als ob sie תַּרְגֵּנִי 18 36 gelesen hätten. — Die beiden Worte בנפשי sind ein untergeordneter Zustandssatz Ges. 156 2; eigentlich: indem oder weil in ieiner Seele, meinem Bewusstsein, Kraft ist. עז im subjectiven Sinne als Kraftgefühl rie Jdc. 5 21. Dies Bewusstsein stolzer Kraft erinnert lebhaft an 118 10 ff. 4 Israels Erettung und Sieg wird die heidnischen Könige veranlassen, sich ebenfalls diesem mächtigen Gott zuzuwenden und ihm zu huldigen. — אמרי פיך sind, wie v. 2 אמרתך, die Verheissungen, velche Jahve seinem Volk gegeben und eben jetzt erfüllt hat. Weil (כִּי Hier. *quoniam*) lie heidnischen Könige von diesen Verheissungen gehört haben, werden sie den Gott preisen, der auch im Stande war, sie zu erfüllen. 5 בדרכי יהוה ist nicht *in viis domini* LXX Hier. Luther), sondern nach Targ. Syr. und einem ungenannten Griechen (*καὶ ᾐδέτωσαν*) *τὰς ὁδοὺς κυρίου*. Die Präpos. בְּ leitet hier das Object zu ישירו ein, wie 44 9 bei הִלֵּל. Die Wege Jahves sind sein gnädiges und machtvolles Verfahren mit den Seinen; Theodoret: *ὁδοὺς τὰς οἰκονομίας καλεῖ*. Synonym damit ist כבוד יהוה, d. i. die in der Befreiung Israels zu Tage getretene Offenbarung Jahves, vgl. Jes. 40 5. 60 1. 6 Die Thatsache dieser Offenbarung Jahves wird aus seinem Wesen erläutert. Sein verschiedenes Verhalten gegen Niedrige und Hohe ist in gleicher Weise durch seine Erhabenheit bedingt, vgl. 18 28. Jes. 57 15. Des Niedrigen oder Geringen, im vorliegenden Falle Israels, nimmt er sich an. יראה übersetzt LXX treffend *ἐφορᾷ*, Hier. *respicit*, Targ. *respicit in bonum*. Der Hohe, Sym. richtig *τοὺς ὑψηλούς*, bezeichnet Israels mächtige Feinde. Diese erkennt Jahve von Ferne, d. h. er weiss um ihre Absichten und versteht es, sie zu vereiteln. Der letzte Gedanke ist nicht ausdrücklich ausgesprochen, ergiebt sich aber aus dem Zusammenhange, weswegen Targ. יידע mit ימאיך *deprimit* wiedergiebt. — יְיֵדָע ist eine Form wie יְיַטִּיב Job. 24 1 יְיַלִּיל Jes. 15 2. 3 u. a.; da sich jedoch solche Formen nur im Hifil der Verba פ"י erklären lassen, so ist wohl יֵידָע zu vocalisiren, vgl. Ges. 70 2 Anm. 2. Qimchi hält יְיֵדָע für eine Hifilform; aber von הוֹדִיעַ aus ist solche Form nicht möglich; auch würde das Hifil nur einen gezwungenen Sinn ergeben. 7 Israel, durch Gottes Gnade bewahrt, weiss, dass es auch in Zukunft an ihm seinen starken Helfer gegen die wuthschnaubenden Feinde hat, in deren Mitte es lebt. — תחיני ist hier nicht *vivificabis me* (Hier.), sondern: am Leben erhalten. — Statt עַל אַף lesen einige Hss. de Rossi אַף עַל: »auch gegen meine Feinde«; jedoch ist die massor. Lesart nachdrucksvoller. 8 יגמר d. i. er wird das begonnene Rettungswerk zu Ende führen; so richtig Aq. Sym. *ἐπιτελέσει ὑπὲρ ἐμοῦ*, während LXX *κύριε, ἀνταποδώσεις ὑπὲρ ἐμοῦ* haben. — Die Werke der Hände Jahves bezeichnet dem Zusammenhang gemäss nicht die Schöpfungswerke, sondern die in der Leitung der Geschichte Israels zu Tage tretenden 28 5. 92 5. 111 6. Syr. Ew. Hitz.

139

Von Gottes Vorsehung.

[1] Dem Vorspieler; von David ein Psalm.
Jahve, du erforschest und kennest mich.
[2] Du weist, ob ich sitze oder stehe,
Du verstehst meinen Gedanken von ferne.
[3] Mein Gehn und mein Liegen sichtest du
Und bist mit allen meinen Schritten vertraut;

---

halten מַעֲשֵׂי für den Singular statt מַעֲשֵׂה. — אַל תָּרֶף (von הִרְפָּה), d. i. lasse nicht unvollendet, vgl. Neh. 6 3. Israel bittet, dass das Werk seiner Wiederherstellung vollständig zu Ende geführt werden möge.

139

Der Sänger versenkt sich andachtsvoll in die göttliche Allwissenheit und Allgegenwart. Kein noch so geheimer Gedanke des Menschen ist Gott verborgen, nirgends ein Ort, wo der Mensch sich dem göttlichen Blick entziehn könnte v. 1—12. Und wie könnte es anders sein; hat doch Gott den Menschen von seinen ersten Anfängen an gebildet und ihm sein Lebensziel vorausbestimmt v. 13—16. — Wie anders aber, wenn der Mensch seinerseits in die Geheimnisse der göttlichen Weltregierung einzudringen sucht, wie schwer ist Gottes Walten zu begreifen! v. 17—18. Warum lässt er die Gottlosen am Leben, die ihm, dem Allmächtigen trotzen? v. 19—20. — Aber mag der Sänger auch Gottes Pläne nicht verstehn — Gemeinschaft mit den Frevlern will er nicht haben. Möge Gott sein Herz prüfen, ob er die Wahrheit redet; möge Gott ihn auch weiter auf dem rechten Wege leiten v. 21—24.

Der Psalm führt in einigen Hss. der LXX die Überschrift: *Ζαχαρίου εἰς τὴν διασποράν*; eher könnte er vom Dichter des Hiob stammen, mit dem er sich inhaltlich und sprachlich nahe berührt. Das Problem ist in beiden Dichtungen in gewisser Beziehung dasselbe; die Lösung besteht im Hiob in der demüthigen Unterwerfung unter Gottes Fügung, im Psalm in dem Vorsatz, den Hass der Bösen unter allen Umständen zu bewahren, ein Gedanke, der auch Hiob nicht fremd ist. Die äusserst stark aramaisirende Sprache erklärt sich nicht ausschliesslich aus später Abfassung; noch jüngere Psalmen weisen z. T. weit reineres Hebräisch auf. v. 13—16 des Psalms sehn nicht wie eine Nachahmung von Job. 10 9—11 aus, und können doch nicht völlig unabhängig davon sein. Die im alten Test. nicht häufige Personification des Morgenroths v. 9 findet sich bei Job. 3 9. 41 10 wieder, und ebenso der eigenthümliche Gedanke der Präexistenz der Tage v. 16 des Psalms bei Job. 3. Endlich ist אֱלוֹהַּ (v. 19), in den Psalmen sehr selten (4 Mal), gewöhnliche Gottesbezeichnung bei Hiob, und קטל v. 19 findet sich sonst nur noch bei Hiob.

1 In einem Monostich, wie z. B. 18 2, stellt der Dichter das Thema des ersten Teiles, die göttliche Allwissenheit, heraus. Er spricht von derselben nicht im Allgemeinen, sondern wendet sie sofort auf sich selbst an: Gott kennt ihn, sein Thun und Treiben, seine Worte und seine Gedanken. — Das Suffix von חקרתני wirkt in ותדע noch fort. 2 »Du« ist betont; Jahve allein weiss um Alles dies. — רֵעַ, nur hier und v. 17 im Plural, erklären jüdische Ausleger richtig רָצוֹן וּמַחֲשָׁבָה »Wollen und Denken«, LXX (Syr.) *τοὺς διαλογισμούς μου*, vom aram. רְעָא = hebr. רָצָה. Das Nomen selbst, dessen Grundform רַעְיָ lautete, findet sich freilich in dieser Form im Aramäischen sonst nicht, wohl aber das von demselben Stamm abgeleitete רַעְיוֹן. — Die Einführung des Objects רֵעִי durch לְ ist ebenfalls ein Aramaismus. 3 אָרְחִי ist nicht das Nomen אֹרַח »der Pfad«, sondern Inf. von אָרַח, ebenso רִבְעִי Inf. (vgl. Job. 7 19 בִּלְעִי) von dem aram. רבע = hebr. רָבַץ; so

4 Denn nicht ist ein Wort auf meiner Zunge,
So kennst du, o Jahve, es schon ganz.
5 Hinten und vorn hast du mich umschlossen
Und deine Hand auf mich gelegt.
6 Zu wunderbar ist es für mich zu begreifen,
Zu erhaben, ich bin ihm nicht gewachsen.
7 Wo soll ich hingehn vor deinem Geist?
Und wo soll ich hinfliehn vor deinem Angesicht?
8 Stiege ich zum Himmel hinauf, so bist du dort;
Machte ich die Hölle zum Bette — du bist da!
9 Höbe ich Flügel der Morgenröthe,
Liesse mich nieder am fernsten Meer,

Sym. *τὴν πορείαν μου καὶ τὴν κοίμησίν μου.* — זֵרִיתָ stellen jüdische Ausleger und danach Luther mit זֵר »Kranz, Leiste« zusammen, und geben dem Wort die Bedeutung »einschliessen«. Aber diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. זָרָה ist hier in der Bedeutung »worfeln« oder »sichten« gebraucht, vgl. Prv. 20 26. Hier. *ventilasti*, LXX *ἐξιχνίασας*. Ob der Dichter geht oder auf seinem Lager liegt, Gott entfernt alle Hülsen, welche den innersten Kern seiner Gedanken und Thaten verhüllen könnten. 4 בִּי erläutert diese göttliche Allwissenheit mit noch etwas Grösserem, nämlich mit Gottes Vorherwissen. — מִלָּה, das aram. Wort für hebr. דָּבָר, beschränken LXX (*λόγος ἄδικος*) Theod. (*δόλος*) u. Targ. mit Unrecht auf unwahre Worte. Jedes Wort kennt Gott, ehe es auf die Lippen kommt, ganz, d. h. nach seinem vollen Inhalt mit Einschluss der ihm zu Grunde liegenden Gedanken. 5 LXX Sym. Syr. Hier. vgl. Luther übersetzen צַרְתַּנִי *formasti me*, indem sie צוּר = צָרַר setzen. Aber der Gedanke, dass Gott den Menschen geschaffen hat, tritt erst v. 14 ff. ein. Vielmehr wird hier schon der Gedanke von v. 7 ff. angeschlagen: Gott hält den Menschen gewissermassen von allen Seiten fest umschlossen, so dass er seinem Blick nicht entgehn kann; vgl. Job. 13 27; so Targ. — Analog wie 5 a ist 5 b zu verstehn. Gott hält den Menschen mit seiner Hand fest, so dass er ihm nicht entfliehn kann, vgl. Job. 13 21. 6 Die göttliche Allwissenheit reisst den Dichter zu einem bewundernden Ausruf hin; er kann sie nicht begreifen. — Das Qere will פְּלִיאָה lesen, das Kethib ist פְּלֵאִיָּה auszusprechen; vgl. das Kethib פְּלֵאִי Jdc. 13 18. — דַּעַת wird meistens als Substantiv aufgefasst und von der eben geschilderten göttlichen Allwissenheit verstanden. So bereits LXX Sym. Syr. *ἡ γνῶσίς σου*. Aber dann müsste es הַדָּעְתְּךָ, oder mindestens וְהַדַּעַת mit Artikel heissen. Die indeterminirte Form kann nur Infinit. sein und das menschliche Begreifen der göttlichen Allwissenheit bezeichnen; so Targ. מכסיא למידע מני *absconditum est a me ad intellegendum*, und ein ἕτερος bei Field *τὸ γνῶναί σε ἐμεγαλύνθη ὑπὲρ ἐμοῦ*; vgl. den Gegensatz v. 14 c. — לָהּ ist Neutrum. 7 ff. Nirgends kann sich der Mensch dem göttlichen Blick entziehn, wie sehr er, der Schuldbeladene, es auch wünschen möchte. — Der Geist Gottes, parallel mit seinem Antlitz, ist Gott selbst, sofern er in der Welt wirksam ist. 8 אֶשְׁכַּב ist ein aramäisches Imperf. von שְׁכַב contrahirt aus אֶשְׁכַּב Ges. 66 2. Hitz. vergleicht das aram. Imperf. יְרִיחַ von רְוַח. — ואציעה ist ein Verb. denom. von יְצוּעַ oder יָצוּעַ; richtig Aq. Sym. Qu. *ἐὰν στρώσω*. Danach ist שאול Objectsaccusativ, nicht ein Accus. loci (Hier. Luther); vgl. Jes. 58 5. 14 11. Job. 17 13 b. 26 5. 6. Am. 9 2. Wegen der Kohortativformen ואציעה und אשכנה im Bedingungssatz v. 8. 9 vgl. Ges. 108 2. 9 Wie v. 8 den höchsten und den tiefsten Punct des Weltalls bezeichnet, so v. 9 die in der Längenausdehnung am weitesten von einander abstehenden Puncte; die Morgenröthe erscheint im Osten, das Meer ist für den Hebräer der Westen. Die Morgenröthe hat Flügel, weil sie sich so schnell über den Himmel verbreitet. Im Rig-

10 Auch da würde deine Hand mich führen
Und deine Rechte mich fassen.
11 Da sprach ich: so möge doch Finsterniss mich †bedecken*,
Und Nacht sei das Licht um mich her:
12 Auch Finsterniss ist dir nicht zu finster,
Und Nacht leuchtet wie das Licht;
Finsterniss und Licht sind gleich.
13 Denn du hast meine Nieren geschaffen,
Mich im Mutterleibe gewoben.
14 Ich danke dir, dass †du dich schrecklich wunderbar erwiesen*;
Wunderbar sind deine Werke,
Und meine Seele erkennt es wohl.

---

veda I 123$_4$ heisst sie »das hurtige Mädchen«. Der Dichter will sagen: flöge ich mit äusserster Schnelligkeit von einem Ende der Welt zum andern. **10** שָׁם bezieht sich auf Osten wie auf Westen. — Das Führen und Fassen des Menschen durch die Hand Gottes ist hier nicht, wie Dathe und Hitzig meinen, von der gnädigen Führung zu verstehn, sondern der Dichter will sagen; du würdest mich (gefangen) fortführen, wohin du wolltest; du würdest schnell den Entflohenen ergreifen. **11** וָאֹמַר übersetzen Sym. Hier. vgl. Luther *si dixero*. In der That ist es dem Sinne nach ein hypothetischer Satz, vgl. Ges. 111$_3$ Anm. Der Dichter drückt sich aber in echt poetischer Weise so aus, als ob er thatsächlich den Versuch gemacht hätte, Gott zu entfliehn, daher richtig LXX *καὶ εἶπα*. — אַךְ gehört schwerlich mit חֹשֶׁךְ zusammen: »nur Finsterniss«, sondern gehört zum ganzen Satz (LXX *ἄρα*, Sym. Hier. *forsitan*) und drückt einen Gegensatz zu den bisherigen Versuchen aus, der göttlichen Allgegenwart zu entgehn. — ישופני übersetzen LXX nach Gen. 3$_{15}$ *καταπατήσει με*, was keinen befriedigenden Sinn giebt. Sym. *ἐπισκεπάσει με*, ein *ἄλλος· καλύψει με*, Hier. *operient me*. Diese Bedeutung passt allein in den Zusammenhang, lässt sich aber für שׁוּף nicht erweisen. Wahrscheinlich ist mit Ewald יְשׂוּפֵנִי (für יְסֻפֵּנִי) von שׂכך (סכך) zu lesen. Die Corruption entstand durch die ungewöhnliche scriptio plena und die ungenaue Orthographie (שׂ für ס). — Über בַּעֲדֵנִי für בַּעֲדִי vgl. Ges. 103$_1$ Anm. 3. — 11b fassen Sym. (*ἀλλὰ καὶ νὺξ φωτεινὴ περὶ ἐμέ*) Hier. Luther als Nachsatz von 11a und zugleich als Gegensatz dazu. Besser lässt man den Nachsatz erst mit v. 12 beginnen (mit גַּם wie v. 10). 11b ist nun ein synonymer Gedanke zu 11a; לַיְלָה ist vorangestelltes Prädikat, bei welchem יְהִי zu ergänzen ist wie 34$_2$. Das Subj. אוֹר steht ohne Artikel nach poetischem Sprachgebrauch wie z. B. Am. 5$_8$ וְיוֹם לַיְלָה הֶחְשִׁיךְ »und den Tag verfinstert er in Nacht«. **12** יחשיך fassen die Alten und Luther richtig intransitiv nach Analogie des Hifils bei Farbenbezeichnungen (הִלְבִּין) und wie יָאִיר 12b; vgl. Hier. *nec tenebrae habent tenebras*. — מִמֶּךָּ Sym. *ὑπέρ σε*, d. h. über deine Sehensfähigkeit hinausgehend. — Die beiden letzten Worte des Verses besagen, dass für Gott zwischen Licht und Finsterniss kein Unterschied besteht. Die doppelte Vergleichungspartikel כְּ stellt die beiden mit einander verglichenen Dinge als einander völlig gleichstehend hin, während bei Vergleichungen durch einmaliges כְּ ausgedrückt wird, dass die beiden mit einander verglichenen Gegenstände nur ähnlich sind, s. Köhler zu Hagg. 2$_3$; vgl. 131$_2$. Übrigens sind die beiden Worte wohl erklärende Glosse eines Lesers. **13ff.** Der Dichter begründet den Grundgedanken von v. 1—12, dass Gott Alles durchschaut damit, dass Er den Menschen von seinen ersten Anfängen an geschaffen hat. Dem Schöpfer ist sein Geschöpf bekannt. Die Nieren werden genannt als Sitz der geheimsten Empfindungen und Begierden. — תסכני richtig Aq. (*ἐδιάσω με*) Hier. Targ. »du webtest mich zusammen«, nämlich aus Knochen und Sehnen Job. 10$_{11}$ תְּשֹׂכְכֵנִי. Qu. *ἐχώνευσάς με* sprach aus תִּסְּכֵנִי von נסך, vgl. Job. 10$_{10}$; LXX *ἀντελάβου μου* = תִּסְּבֵנִי, ein aramäisches Wort. **14** Ein Dank für

15 Mein Gebein war dir nicht verholen,
Aus dem ich im Verborgnen gemacht ward,
Gewirkt ward in Erdentiefen.
16 Als ich noch Teig war sahn mich deine Augen;
†Tage wurden gebildet,
Und sie alle werden in dein Buch geschrieben*,
Wo noch nicht einer unter ihnen Dasein hat. —

---

diese wunderbare Schöpfung unterbricht die Schilderung. נוֹרָאוֹת ist adverbiell gebraucht nach Ges. 1185b. Die Bewunderung und der Dank sind verbunden mit Schrecken vor dem Gott, der solche Wunder thun kann. Statt נִפְלֵיתִי »ich bin wunderbar gemacht« lasen alle alten Übersetzer (LXX Syr. Hier. Targ., letzteres in der Regia) die zweite Person *ἐθαυμαστώθης* d. i. נִפְלֵיתָ. Abgesehn von der starken Bezeugung empfiehlt sich diese Lesart auch durch den synonymen Gedanken im Parallelgliede 14b. Wegen des Überganges von נִפְלָא in נִפְלָה vgl. Ges. 75 Anm. 21c. 15 Der Dichter kehrt zu der wunderbaren Erschaffung des Menschen zurück. — עֶצֶם ist hier nicht »die Stärke«, sondern »das Gebein«, vgl. Aq. Hier. Targ. *ossa mea*; es ist Collectiv zu עָצָם, wie נְעָר »Jugend« das Abstractum zu נַעַר ist (Hitz.). — Die Beziehung von אֲשֶׁר ist ungewiss. LXX (*ὃ ἐποίησας*) Theod. Syr. beziehn es auf עצמי und sprachen aus נִפְלֵיתָ; jedoch schliesst sich dann רִקַּמְתִּי schlecht an. Auch Aq. Sym. Hier. (*quibus factus sum*) beziehn es auf עצמי als Accus. des Stoffes bei dem Verb des Bildens (Ges. 1175bδ), welcher im Passiv beibehalten wird (Ges. 121a). Vermuthlich war dies die Meinung des Dichters. Targ. *qui factus sum* bezieht אשר auf das Suffix in עצמי. Endlich ein *ἄλλος* bei Field *ὅτι καὶ ἐποιήθην*. Die Auffassung Luthers und Neuerer, welche אשר für eine Zeitpartikel halten (»als ich gemacht wurde«) findet sich bei keinem der Alten. — סֵתֶר ist der Mutterschooss, vgl. v. 13. רִקַּמְתִּי setzt das Bild vom Weben v. 13 fort; Aq. Sym. *ἐποικίλθην*. Der menschliche Körper ist gedacht als ein aus verschiedenfarbigen Fäden gewirktes Gewebe. — בְּתַחְתִּיּוֹת אֶרֶץ ist eine verkürzte Vergleichung: an einem Ort so finster wie die Unterwelt, vgl. Targ. *in utero matris*. Das Dunkel, in welchem der Mensch entsteht, gleicht dem, zu welchem er zurückkehrt Job. 1 21. Von einer Werkstätte in der Unterwelt, in welcher die ungeborenen Kinder zubereitet würden, oder gar von einer Präexistenz der Seelen in der Unterwelt ist an unserer Stelle nicht die Rede, und der Gedanke findet sich überhaupt nicht im A.T. 16 גֹּלֶם, im A.T. nur hier, bezeichnet im Talmudischen die ungeformte Masse, im Besonderen auch den Fötus, s. Levy Neuh. Wörterbuch s. v. Sym. *ἀμόρφωτόν με*, Hier. *informem adhuc me*. Epiphanius adv. Eb. § 31 bei Rosenm. erklärt es als die noch ungeformte Teigmasse, vgl. dazu Job. 10 8ff. — Die folgenden Worte sind schwierig, weil nicht ersichtlich ist, worauf sich das Suffix in גָּלָם bezieht, und was das Subject zu יכתבו ist. Die meisten Ausleger (vgl. Luther) nehmen an, dass das Suffix antecipirend auf ימים hinweist: »und in dein Buch wurden sie alle geschrieben die Tage, welche gebildet wurden u. s. w.«. Jedenfalls müsste bei dieser Auffassung der Haupttrenner bei יכתבו getilgt werden; doch bleibt die Construction immer sehr hart. Einen natürlichen Sinn und Ausdruck gewinnt man, wenn man die Worte יצרו ימים vor ועל ספרך וגו stellt. Dass die beiden Worte an eine falsche Stelle geriethen, war, wenn der Psalm stichisch geschrieben war und sie einen selbständigen Stichos bildeten, leicht möglich. Der Dichter sagt: Als der Mensch im Mutterleibe entstand, wurden zugleich von Gott Tage gebildet, d. h. vorher bestimmt und in Gottes Lebensbuch verzeichnet; es waren die Tage, welche der Mensch leben sollte. Das Imperf. יכתבו vergegenwärtigt. Die Worte ולא אחד בהם bilden einen Umstandssatz: Gebildet wurden die Tage, nämlich im göttlichen Vorherwissen, als noch keiner von ihnen reale Existenz hatte. Von einer ähnlichen Präexistenz der Tage spricht Job. 3 6. לא ist Prädikat, אחד Subject, vgl. Jer. 5 12; בהם erklären einige

17 Wie schwer aber sind für mich deine Gedanken, Gott!
Wie gewaltig sind ihre Summen!
18 Wollte ich sie zählen — ihrer wären mehr als Sand;
Ich bin erwacht, und noch bin ich bei dir.
19 Wenn du, o Gott, den Frevler tödten wolltest —
Und ihr Blutmenschen weicht von mir —
20 Die dir tückisch † widerstreben*
. . . . . .

---

hebr. Hss. richtig durch die Variante מַהֶם, Ex. 14 28. In prosaischer Ausdrucksweise würde es heissen וְעוֹד לֹא הָיָה אֶחָד מֵהֶם. Das Qere וְלוֹ bezieht Hitz. auf גָּלְמִי: »und für ihn (den Fötus) wurde einer unter ihnen bestimmt«. Jedoch haben alle alten Versionen das Kethib, und in manchen hebr. Hss. ist nach de Rossi das Qere hier garnicht angemerkt. Entstanden sein wird es durch blosse ungenaue Schreibung, wie פּוֹ für פֹּא. **17** Der Vers bildet nicht den Abschluss des vorhergehenden, sondern führt den Gegensatz ein, in's besondere gegenüber v. 2, wo dasselbe Wort רֵעִים gebraucht ist. Gott durchdringt alles Denken des Menschen; wie schwer aber wird es dem Menschen, in die göttlichen Gedanken einzudringen und sie zu umspannen. — לִי, an betonter Stelle, steht im Gegensatz zu Gott. — יקרו verstehn die Alten, Luther und die meisten Neueren in der gewöhnlichen Bedeutung »wertvoll sein«; der Zusammenhang fordert die eigentliche Bedeutung wie Dan. 2 11 מִלָּה יַקִּירָה »ein schwer zu vollziehender Befehl«. — Im zweiten Halbverse wird der unermessliche Umfang der göttlichen Gedanken und Pläne hervorgehoben, worin ebenfalls für den Menschen ein Hinderniss liegt, sie zu begreifen, vgl. 92 6. **18** אספרם ist hypothetisches Imperf.; ebenso im Nachsatz, vgl. Ges. 159 2 a. — Auch das Perf. הקיצתי wird, da der Dichter doch nicht wirklich eingeschlafen ist, nach Ges. 159 2 f. hypothetisch zu fassen sein. Der Dichter setzt den Fall, dass er Nachts auf seinem Lager über göttliche Dinge nachgedacht hat (63 7. Job. 4 13). Er ist darüber eingeschlafen, und noch als er wieder erwacht beschäftigen ihn diese Gedanken (Hitz.). Ähnlich wie hier ist Jer. 31 26 von einem Erwachen (nach einer göttlichen Offenbarung) die Rede, ohne dass vorher das Einschlafen erwähnt wäre. — ועודי עמך kann in diesem Zusammenhange nur heissen: »ich bin noch mit dir beschäftigt«. Das Targ. Sym. und ein *ἄλλος* bei Field (*ἐξυπνώσω καὶ εἰς ἀεὶ ἔσομαι παρὰ σοί*) denken an das Erwachen aus dem Todesschlaf und das ewige Leben. Aber dieser Gedankengang liegt dem ganzen Zusammenhang des Psalms völlig fern. **19** Der Punct in der göttlichen Weltregierung, welcher dem Dichter am unbegreiflichsten ist, ist die Existenz der Gottlosen. Er kleidet sein Befremden in die Form des Wunsches, sie möchten vernichtet werden und er von ihnen befreit sein. אם ist hier Wunschpartikel Ges. 151 2. — רָשָׁע ist Collectivum (LXX *ἁμαρτωλούς*), wie 19 b zeigt. Ob abtrünnige Israeliten oder Heiden gemeint sind, ist nicht sicher; das Folgende spricht für die erstere Annahme. — 19 b werden diese gottlosen Blutmenschen plötzlich angeredet; der Sänger will Nichts mit ihnen zu thun haben. Statt des auch von LXX Sym. Hier. bezeugten Imperativs drücken Targ. Syr. das Imperf. יָסוּרוּ aus, wobei sich auch v. 20 besser anschliesst. Vielleicht aber citirt der Dichter 6 9. **20** Die Gottlosen werden geschildert. יֹמְרוּךָ soll nach der Massora = יֹאמְרוּךָ sein; man erklärt es: »die dich nennen in trügerischer Weise«, vgl. Luther, oder (Targ.) »die bei deinem Namen schwören«. Aber אָמַר wird sonst nicht mit dem Accus. der Person construirt; Jes. 3 10 lies mit Cheyne אַשְׁרֵי für אָמְרוּ. Auch wäre das trügerische Aussprechen des Namens Gottes keine entsprechende Schilderung der Blutmenschen. Quinta übersetzt *παρεπίκρανάν σε* d. i. יַמְרוּךָ von מָרָה. Auch Aq. *ἀντιλέξουσί σοι* (vgl. Hier. *contradicent tibi*), Sym. *ἀντελάλησάν σοι*, Theod. *ἐρίσουσί σοι* scheinen ebenso ausgesprochen zu haben, und vermuthlich auch LXX (s. Rosenm.). — Das ל in למזמה ist das Lamed der Norm: in tückischer Weise, vgl. Hier.

21 Soll ich nicht hassen, die dich hassen, Jahve?
Und vor deinen Widersachern keinen Abscheu haben?
22 Mit vollendetem Hasse hasse ich sie,
Als Feinde gelten sie mir.
23 Erforsche mich, Gott, und erkenne mein Herz,
Prüfe mich und erkenne meine Gedanken,
24 Und sieh, ob ein Schmerzensweg bei mir ist,
Und leite mich auf ewigem Wege.

---

scelerate. Die bei dem Verbum eigentlich überflüssige Nebenbestimmung hat eine Analogie an 25₃. 59₆. — Die zweite Vershälfte ist wegen des letzten Wortes nicht mehr zu verstehn. נָשׂוּא (Hier. u. s. w. *elati sunt*) ist jedenfalls soviel wie נָשְׂאוּ, sei es, dass das Verb. ל"א in ל"ה übergegangen ist und zugleich hinten ein Aleph otiosum hat (Jes. 28₁₂. Jos. 10₂₄), vgl. Jer. 10₅, oder dass einfach ein Schreibfehler vorliegt. — עָרֶיךָ übersetzen LXX, vgl. Syr. *τὰς πόλεις σου*, was keinen erträglichen Sinn giebt, Aq. Sym. Hier. Targ. vgl. Luther (*elati sunt frustra*) *adversarii tui*. Aber die Bedeutung »Feind« für עָר ist mindestens sehr zweifelhaft, und der so gewonnene Gedanke würde zum Parallelgliede schlecht genug passen. Hupf. will lesen עָלֶיךָ »die sich treulos wider dich erhoben haben«. Aber נשׂא על ist kein Sprachgebrauch, und »das plane עליך würde schwerlich verdorben sein« (Hitz.). Olsh. u. A. schlagen vor שָׁוְא »die in Lüge deinen Namen ausgesprochen haben«, vgl. Ex. 20₇. Aber diese Conjectur ist aus graphischen Gründen wenig wahrscheinlich. Olsh. meint, שׁמך habe durch das Verbleichen zweier feiner Striche sehr leicht das Aussehn von ערך gewonnen. In der gedruckten Quadratschrift ja; aber LXX, welche eine ältere Schriftform lasen, fanden ערך bereits vor, und in jener älteren Form sind die Buchstaben der beiderseitigen Worte sich durchaus nicht ähnlich. **21** Der Grund, dessen wegen der Sänger den Gottlosen den Untergang anwünscht, ist der, dass sie Jahves Feinde sind. Sein Hass gegen sie, der in jenem Wunsche zum Ausdruck kam, entspricht ihrem Verhalten gegen Jahve. — Das völlig abnorme ובתקוממיך ist vermuthlich nur ein Schreibfehler für וּבְהִתְקוֹמְמֶיךָ. **22** תכלית ist ein Accus. des Masses Ges. 118₂c. — In 22b ist natürlich nicht mit Luther zu übersetzen: »darum sind sie mir feind«, sondern nach dem Parallelismus und Jdc. 17₁₀ al. will der Dichter sagen: ich sehe sie als Feinde an. **23** Der Sänger bittet Gott zum Schluss, ihn zu prüfen, ob die eben ausgesprochenen Gesinnungen echt sind. Mit der Bitte חָקְרֵנִי und וְדַע kehrt er zu der Aussage חְקַרְתַּנִי und וַתֵּדַע v. 1 zurück. Anfangs war ihm der Gedanke der göttlichen Allwissenheit und das Bewusstsein, sich von Gott jeden Augenblick und überall beobachtet zu wissen, etwas Beängstigendes; wenn er jetzt darum bittet, dass diese göttliche Eigenschaft ihm gegenüber wirksam werden möge, so hat er unterdessen erkannt, dass der Fromme sie nicht zu fürchten braucht. **24** Unter dem דֶּרֶךְ עֹצֶב versteht Targ. einen götzendienerischen Wandel, vgl. Jes. 48₅; wahrscheinlicher ist gemeint der Weg welcher zu Schmerzen führt, weil er ein Ende mit Schrecken nimmt, vgl. Jer. 21₈ דֶּרֶךְ הַמָּוֶת und דֶּרֶךְ מַחֲזִיקִים. LXX *ὁδὸς ἀνομίας*. — 24b Die kühne Bitte v. 23 und v. 24a weicht zum Schluss einer demüthigen. Der Sänger weiss, dass er der Hülfe Gottes bedarf um seine Prüfung zu bestehn, und er bittet daher um seine Leitung. — Unter דרך עולם versteht Olsh. und wohl schon Targ. (*in via piorum seculi*) den guten alten Weg, den einst Abraham und andere Fromme wandelten, vgl. Jer. 6₁₆ 18₁₅ und den Gegensatz Job. 22₁₅. Aber der augenscheinlich antithetische Parallelismus zu דרך עצב macht es wahrscheinlich, dass ein solcher Weg oder Wandel gemeint ist, welcher wegen seines Wertes dauernden Bestand hat, also דֶּרֶךְ אֲשֶׁר לֹא תֹאבַד; so LXX Hier. *in via aeterna*. Erläutert wird diese Schlussbitte durch 25₄.

140

Bitte um Schutz.

[1] Dem Vorspieler; ein Psalm von David.
[2] Errette mich, Jahve, von bösen Menschen,
Vor dem Mann der Frevel behüte mich,
[3] Die Böses im Herzen sinnen,
Täglich Kriege erregen.
[4] Sie schärfen ihre Zunge wie eine Schlange,
Otterngift ist unter ihren Lippen. Sela.
[5] Bewahre mich, Jahve, vor der Hand des Gottlosen,
Vor dem Mann der Frevel behüte mich,
Die mir ein Bein zu stellen suchen.
[6] Übermüthige haben mir eine Schlinge gelegt
Und Stricke als Netz ausgespannt,
Am Wechsel haben sie mir Fallen gestellt. Sela.

140

Der Sänger und die übrigen Frommen, in deren Namen er spricht (vgl. den Plural v. 13b. 14), sind von Feinden schwer bedrängt. Jedoch sind es nicht sowohl gewaltthätige Bedrückungen, über die er klagt, als vielmehr Falschheit, Tücke und Hinterlist. Die Feinde wollen ihm ein Bein stellen und legen ihm heimlich Schlingen, in denen er sich fangen soll. Er aber weiss, dass Jahve sein Flehn erhören und ihm in dem Kampf mit ihnen schirmend zur Seite stehn wird. Er hofft, dass das von ihnen geplante Verderben auf sie selbst zurückfallen und Jahve ein furchtbares Strafgericht, ähnlich dem Sodoms, über sie ergehn lassen wird. Er weiss, dass ehrlich doch am längsten währt, und dass eine Zeit kommen wird, wo die Frommen nicht mehr von Feinden bedrängt im Scheine des göttlichen Gnadenlichts sicher wohnen werden.

Auf welche Ereignisse und Verhältnisse in Israels Geschichte der Psalm sich bezieht lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen; jedoch scheinen die Gegner des Sängers keine auswärtigen Feinde zu sein, sondern gottlose Israeliten. Die täglichen Kämpfe, welche sie erregen v. 3, sprechen nicht gegen sondern für diese Beziehung. — Der Psalm ist nicht ohne Originalität; aber die Behauptung Ewalds, es fehle jede Spur einer Nachahmung älterer Lieder, trifft nicht zu; s. v. 6. 10. 11. 14. Einige vom Dichter gebrauchte ἅπαξ λεγόμενα lassen sich für die Zeitbestimmung nicht verwenden, nur in v. 9 liegt sicher eine junge Sprachform vor. Ich halte es mit Rosenmüller[2] (vgl. Smend) für wahrscheinlich, dass der Psalm sich auf die inneren Verhältnisse der Gemeinde in der nachexilischen Zeit bezieht und über die Anfeindungen klagt, welche die Frommen von der Partei der Gottlosen zu erdulden haben.

2 Dass die Singulare אָדָם und אִישׁ collectivisch zu verstehn sind, der Sänger sich also einer Mehrheit von Feinden gegenüber befindet, zeigen die auf v. 2 zurückbezüglichen Plurale der Verba v. 3—6. — תנצרני mit nicht assimilirtem Nun in der Pausa wie 61s. 787al. **3b** Die täglich erregten Kriege können schon nach v. 4 nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden, sondern die Gegner stiften ununterbrochen Zank und Hader an, vgl. 1207. יגורו verstehn schon Syr. Targ. richtig *concitant;* גור ist Nebenform zu גָּרָה Prv. 1518; vgl. zu Ps. 567. **4** Die Waffen der Gegner sind Zunge und Lippen. Lug und Trug. Durch ihre Zunge, welche so scharf wie die der Schlange ist, bringen sie tödtliche Stiche bei. Die Schilderung ist ähnlich wie 107. 5522. 585. **5c** Auch hier handelt es sich augenscheinlich nicht um offene Gewaltthat der Gegner, sondern um

7 Ich sage zu Jahve: du bist mein Gott;
Vernimm, o Jahve, mein lautes Flehn.
8 Jahve, Herr, du meine machtvolle Hülfe,
Du beschirmst mein Haupt am Rüstungstage.
9 Gewähr, o Jahve, die Wünsche des Gottlosen nicht,
Seine Bosheit lass nicht zu, sie möchten sich erheben (?). Sela.
10 Das Gift meiner Umgebung —
Das Unheil ihrer Lippen †fülle ihren Becher*.

---

eimtückische Nachstellungen. לדחות LXX gut *ὑποσκελίσαι*, Hier. *subplantare*. 6 Dieselben Bilder 9 16. 31 5. 57 7. 64 6. Die Beziehung von וַחֲבָלִים ist nicht ganz sicher. Die meisten Neueren betrachten es als zweites Object zu טמנו: »Sie haben mir Schlingen gelegt und Stricke«. Dagegen zieht Hier. es zum Folgenden und setzt den Athnach von מַעְגָּל zu רֶשֶׁת: *et funibus extenderunt rete: iuxta semitam offendiculum posuerunt mihi.* Ähnlich LXX, welche jedoch hinter רשת noch לִפְעָמַי (57 7) lasen: *καὶ σχοινία διέτειναν, παγίδας οἷς ποσί μου· ἐχόμενα τρίβου σκάνδαλον ἔθεντό μοι.* מַעְגָּל scheint der Steig zu sein, auf dem das Wild wechselt, und auf dem die Fallen und Sprenkel gestellt werden. 142 4 בְּאֹרַח זוּ אֲהַלֵּךְ ist der technische Ausdruck durch den eigentlichen ersetzt. 7 In dieser Noth ruft der Sänger seinen Gott um Hülfe an; er weiss v. 8, dass er bei ihm im entscheidenden Augenblick die schützenden Waffen finden wird. — Das Perf. סכותה geben LXX Hier. Targ. (*protexisti*) durch das Praeteritum wieder, und Rosenm. Hitz. meinen, der Dichter begründe seine Hoffnung mit dem, was er schon früher erfahren habe. Wahrscheinlich richtiger betrachtet Qimchi es als perf. proph. mit Futurbedeutung. — Der Rüstungstag ist der Tag, an dem man die Rüstung anlegt, also der Tag der Schlacht, LXX Hier. Targ. *in die belli.* An diesem Tage ist Jahve dem Sänger die beste Rüstung, sein כּוֹבַע יְשׁוּעָה Jes. 59 17. Übrigens handelt es sich auch hier nicht um Krieg im eigentlichen Sinne, sondern in demselben Sinne wie v. 3b. 9 מַאֲוַיֵּי, nach Anderen מַאֲוָיֵי, von מַאֲוֶה, nur hier; es ist eine späte aramäischartige Form. Die Bedeutung geben Aq. Sym. Hier. richtig mit *desideria* wieder; es ist gleichbedeutend mit dem älteren תַּאֲוָה. — רָשָׁע ist wie v. 5 Collectivum; Hier. hat den Plural. — Auch das Nomen זָמָם* findet sich nur hier; Targ. מחשבתיה *cogitationem eius*, Hier. *scelera eorum;* es scheint gleichbedeutend mit מְזִמָּה oder זִמָּה zu sein. LXX (*διελογίσαντο κατ' ἐμοῦ*) Sym. (*ἐβουλεύσαντο*) sprachen aus זָמְמוּ. — תָּפַק, Hif. von פוק = aram. נְפַק *exivit.* wird von Qimchi gut erklärt אַל תּוֹצִיא, Raschi מַחֲשַׁבְתּוֹ אַל תַּצְלִיחַ. — ירומו lassen die Alten noch von אַל abhängig sein; Sym. *ἵνα μὴ ἐπαρθῶσι*). Doch müsste es dann heissen פֶּן ירומו. Neuere ziehn das Wort zu v. 10 (s. dort): »Erheben sie das Haupt u. s. w.«; hierdurch aber wird das Versglied 9b gegenüber 9a zu kurz. Es bleibt nur mit Raschi (כי יתגאו *nam efferrent se*) und Luther ירומו als einen selbständigen Satz anzusehn, welcher aussagt, was eintreten würde, wenn Gott die Pläne der Frevler nicht vernichtete, vgl. 66 7. Dtn. 32 27. Freilich lässt sich nicht leugnen, dass der Ausdruck sehr hart und unrhythmisch ist, und da v. 9 augenscheinlich z. T. verderbt ist, so mag auch in ירומי schon ein Fehler stecken. 10 In der zweiten Vershälfte ist gewünscht, dass der Lug und Trug der Gegner auf sie selbst zurückfallen möge. Ausserdem weist jedenfalls diese zweite Hälfte auf v. 4 zurück. Die Vermuthung liegt nahe, dass auch in 10a ein synonymer Gedanke ausgesprochen ist. Viele Neuere übersetzen mit Herübernahme von ירומו aus v. 9 (trotz des dazwischen stehenden סלח):

Erheben sie das Haupt rings um mich her:
Das Unheil ihrer Lippen wird sie bedecken.

Auch LXX Aq. Theod. Syr. Targ. verstehn ראשׁ als *caput;* dagegen Sym. *ὁ πικρασμός*, Hier. *amaritudo.* Die augenscheinliche Zurückbeziehung des Verses auf v. 4 macht es wahrscheinlich, dass ראשׁ hier »Gift« bedeutet Job. 20 16; gemeint sind die giftigen Worte

11 †Er lasse Kohlen auf sie regnen†,
Stürze sie in Feuer,
In Gruben (?), dass sie nimmer aufstehn.
12 Der Mann der Zunge wird nicht im Lande bestehn;
Der Mann des Frevels — das Unglück wird ihn in Stössen jagen.
13 Ich weiss, dass Jahve die Sache des Elenden führen wird,
Das Recht der Armen.
14 Doch werden die Gerechten deinem Namen danken,
Die Frommen werden vor deinem Angesicht wohnen.

---

der Gegner. Letztere scheinen mit מְסִבָּי bezeichnet zu sein; Sym. *τῶν κυκλούντων με*, Aq. *καταστρεφόντων με* vom Part. Hif. מֵסֵב; Andere als Nomen von מֵסֵב »die Umgebung«, vgl. II Reg. 23 5. Übrigens lasen LXX Theod. Hier. wie es scheint מְסִבָּי. Die beiden Worte ראש מסבי stehn als casus absolutus voran und finden ihr verbales Complement erst in יכסמו. Da das Glied sehr kurz ist, so ist vielleicht ein Wort wie יַחְרִימֵם »tödte sie selber« (Job. 20 28) ausgefallen. — Das Unheil der Lippen ist das Unheil, welches die Gegner durch ihre Lügenworte zu stiften trachten. Der Sänger wünscht, es möge ihnen zu ihrem eigenen Verderben ausschlagen, vgl. 7 17. — »Das Kethib יְכַסּוּמוֹ ist unleugbar sehr unbequem, und die von verschiedenen Auslegern angenommene Concordanz mit dem Genet. מדושי (statt mit dessen Regens עמל) völlig unangemessen« Olsh. Aber auch das Qere zeigt eine ungewöhnliche Orthographie (für יְכַסְּמוּ Ges. 75 Anm. 19), und das überschüssige ו scheint nur aus einer Verkürzung des ו entstanden zu sein. Dazu gestattet der Ausdruck: »das Unheil ihrer Lippen möge sie bedecken« keine klare Vorstellung; 35 26 ist ganz anders. Der Dichter scheint die Bilder hier und v. 11 aus 11 6 entlehnt zu haben; ich vermuthe daher, dass er statt יכסומו schrieb: יְחִי מוֹקְשֵׁמוֹ. Für den Ausdruck vgl. auch 16 5. Der Dichter will sagen: mögen sie das Unheil, welches sie mir bereiten wollen, selbst austrinken müssen. 11 Das Kethib יַמְשִׁיטוּ wird erklärt: »man (d. i. die himmlischen Mächte) möge auf sie herabsenken u. s. w.«, vgl. 55 4. Jedoch passt das Verb sehr schlecht zu den Kohlen. Ebenso wenig befriedigt das Qere יִמּוֹטוּ »mögen auf sie herabgesenkt werden«. Nach der augenscheinlichen Vorlage des Dichters 11 6 wird mit den meisten Neueren zu lesen sein יַמְטִיר oder יַמְטֵיר. Das Subject ist Jahve. — Das *ἅπαξ λεγόμ.* מהמרות übersetzen Sym. Hier. Targ. und die jüdischen Ausleger *in foveas*, LXX *ἐν ταλαιπωρίαις*, ein *ἄλλος* bei Field *ἐπτευσμένους*; die meisten Neueren nach dem arab. *hamra* »Wasserguss«: in die Tiefen. Das Wort findet sich im Talmud (s. Levy, Neuhebr. Wörterbuch) als Bezeichnung des Ortes, in welchen die Gliedmassen der Hingerichteten versenkt wurden. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob dort, wie Levy meint, die Wassertiefen gemeint sind; der Zusammenhang würde eher für Gruben sprechen. — בַּל wird mit Hier. *ut non* zu fassen sein. 12 Die Gegner werden auch hier als solche bezeichnet, welche durch die Zunge Schaden anrichten; איש לשון ist nach v. 4 = מְלוֹשָׁן 101 5 (Hitz.). — בארץ erläutert Bar Hebr. wahrscheinlich richtig: im Lande der Verheissung. — Nach den Accenten ist רָע Adjectiv zu איש חמס; aber das wäre eine Tautologie. Mit LXX Hier. Syr. wird man daher רָע als Subject zu יצודנו zu betrachten und demgemäss den Athnach zu רָעָה zu setzen haben; so Hupf. Del. — Das *ἅπαξ λεγ.* למדחות (von דָּחָה stossen) übersetzen LXX (Syr.) *εἰς καταφθοράν*, Hier. *in interitu*; aber die passive Bedeutung »Untergang« kann das Wort schwerlich haben. Die Neueren erklären meistens »stossweise«, so dass לְ distributiv steht, vgl. 73 14. Freilich ist das Bild dann nicht ganz rein, da die Jagd so nicht vor sich geht. Der Dichter wird vom Bilde in die Sache übergegangen sein. 13 Die Kehrseite zu dem Untergang der Frevler: den bedrückten Frommen wird dadurch zu ihrem Recht verholfen. 14 אך ist hier gegensätzlich gebraucht; trotz der augenblicklichen bedrückten Lage werden die Frommen einst danken können. Hier. *attamen*.

141

Bitte um Schutz gegen Versuchung und Verfolgung.

[1]Ein Psalm; von David.
Jahve, ich rufe dich, eile mir;
Vernimm meine Stimme, wenn ich zu dir rufe.
[2]Mein Gebet bestehe als Rauchopfer vor dir,
Meiner Hände Erhebung als abendlich Speisopfer.
[3]Setze, o Jahve, meinem Munde eine Wacht,
Bewahre die Thür meiner Lippen.

– Das Wohnen vor dem Angesicht Gottes ist Ausdruck der Sicherheit und zugleich der eligkeit, vgl. 11 7. 16 11. 61 8.

141

Die Gebeine erschlagener Israeliten liegen da wie Erdschollen auf dem Ackerfeld v. 7, und auch den Überlebenden werden noch Nachstellungen bereitet v. 9. 10. Es cheint, als ob Opfer nicht mehr dargebracht werden und das Gebet für sie eintritt v. 2. Der Sänger, welcher im Namen Israels spricht, bittet Gott um Kraft, dem Schmerz keine Worte zu verleihn, welche mit der Ehrfurcht vor ihm unvereinbar wären, und weiter, lass er sich durch das Glück der Unterdrücker nicht verleiten lasse, es ihnen gleich zu hun v. 3. 4. Aber schon hat er die Versuchung innerlich überwunden; er zieht die Schläge des ihn liebenden Gottes den Freuden der Gottlosen vor v. 4. 5. Doch darf er Gott bitten, ihn, d. i. Israel, nicht völlig der Vernichtung Preis zu geben v. 8—10. Ein Teil des Psalms ist nicht mehr verständlich.

v. 3a ist Sir. 22 27 nachgebildet; also ist der Psalm vor Anfang des 2. Jahrh. gedichtet. Er muss nach v. 7 bald nach einem grossen über Israel hereingebrochenen Unglück entstanden sein. Vielleicht gehört er der ersten Zeit des Exils an. Schon Theod. v. Mops. deutet ihn auf das Volk in Babel und den pädagogischen Wert der Exilsleiden. In der alten Kirche galt der Psalm als das Abendlied *κατ' ἐξοχήν*, s. Delitzsch.

1 Eile mir, nämlich zu Hülfe, steht für sonstiges חוּשָׁה לְעֶזְרָתִי. — Statt קולי lasen LXX קוֹל תַּחֲנוּנַי wie 140 7. 2 תכון fassen alle Alten als Wunsch oder Bitte; sie übersetzen *dirigatur* u. ä.; besser wohl: »es bestehe vor dir« (101 7), d. i. »du wollest es als solches gelten lassen«. Wenn die Gemeinde wirklich das redende Subject ist, so scheint aus dem Ausdruck zu folgen, dass zur Zeit keine Opfer dargebracht werden. — קטרת und מנחת ערב sind Zustandsaccusative; eigentlich: »seiend ein Rauchopfer u. s. w.« קטרת, genauer קטרת סַמִּים Ex. 30 7, bezeichnet die täglich morgens und abends auf dem goldnen Räucheraltar angezündeten Wohlgerüche, die, weil sie zu Jahve hinaufsteigen, ein besonders treffendes Bild für das Gebet abgeben. Andere denken an den Wohlgeruch der *Mincha*, welcher von dem mit ihr zugleich verbrannten Weihrauch herrührte. — מַשְׂאַת Constr. von מַשָּׂא = מַשְׂאַת ist das Erheben der Hände zum Gebet Jes. 1 15, parallel dem יזבלתי. — מִנְחָה die aus feinem Mehl und Öl nebst Weihrauch (Lev. 2 1. 2) bestehende Zugabe zum täglichen ebenfalls morgens und abends dargebrachten Holokaustum (dem Tamid), scheint hier synekdochisch für letzteres zu stehn. Dass die Abend-Mincha hier genannt ist erklärt sich am einfachsten mit Qimchi daraus, dass der Psalm von vorn herein zum Abendliede bestimmt war. Theodoret meint, der Dichter nenne das Abend-, nicht das Morgenopfer, weil er sich in Unglück und Trübsal befand, deren Bild das Dunkel und die Nacht ist. 3 שָׁמְרָה sehn alle alten Verss. und Sir. 22 27 (*φυλακήν*) als Nomen an, das freilich nur hier vorkommt; Hitz. Riehm wollen שָׁמְרָה aussprechen. Der Sänger bittet Gott, dass er sich nicht beim Anblick der Frevler zu unbesonnenen Worten hinreissen lässt, vgl. 39 2. — הַל, sonst »der Arme« (vgl. Hier. *paupertatem*), was hier

4 Lass mein Herz sich nicht neigen zu bösem Dinge,
Thaten in Gottlosigkeit zu thun mit Menschen, die Übelthäter sind.
Und lass mich von ihren Leckerbissen nicht essen.
5 Ein Gerechter schlage mich in Liebe und züchtige mich;
Das gute Öl soll mein Haupt nicht verschmähn
. . . . . .
6 . . . . . .
. . . . . .

---

keinen Sinn giebt, verstehn schon LXX im Sinne von הֶלֶת. — נצרה ist Imperat. Qal mit Dagesch forte euphon. nach Ges. 20 2 b. Auch die Constr. von נצר mit על findet sich nur hier. Vgl. zum Bilde Mch. 7 5. 4 Der Dichter bittet um Bewahrung vor gottlosen Thaten, wie v. 3 vor gottlosen Worten. — הָבָר Ding, wie I Sam. 22 15 al. — התעולל עלילות ברשע übersetzt Sym. *ἐννοεῖν ἐννοίας παρανόμους*, Hier. *volvere cogitationes impias*, ähnlich Targ. Aber das nur hier vorkommende התעולל ist Denominat. von עלילה; richtig Syr. *ad faciam opera iniquitatis*. Da עלילה ein neutraler Begriff ist und sowohl gute wie böse Thaten bezeichnen kann, wird zur näheren Bestimmung hinzugefügt בְּרֶשַׁע, worin das ב die Sphäre angiebt, in der die Thaten sich bewegen. — אֶת = in Gemeinschaft mit, wie Prv. 1 11. — Der Plural אישים für אֲנָשִׁים nur noch Jes. 53 3. Prv. 8 4. פעלי און ist Apposition dazu. Einfacher würde der Ausdruck lauten את פעלי און. Gemeint sind die Gegner des Sängers, welche durch Unrecht zu ihrem Wohlstand gekommen sind, und deren Gemeinschaft er von sich weist. לָחַם mit בְּ »sich delectiren an« Prv. 9 5. Die Leckerbissen sind wohl nicht ausschliesslich auf Speise und Trank zu beschränken, sondern bezeichnen in weiterem Sinne alle sinnlichen Genüsse, das äussere Wohlleben. Das äussere Glück der Frevler kann den Frommen verlocken, es ihnen gleich zu machen, um dieselben Genüsse zu haben wie sie; der Sänger bittet Gott, ihn vor dieser Gefahr zu bewahren. 5 Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorhergehenden wird klar aus Prv. 27 6, wonach die treugemeinten vom Freunde geschlagenen Wunden den reichlichen Küssen des Feindes vorzuziehn sind, vgl. Koh. 7 5. Es handelt sich nicht um den Gegensatz der Züchtigung durch einen Gerechten und durch einen Gottlosen, so dass der Sänger sagte, die zweite weise er ab, die erstere lasse er sich gefallen (so etwa Delitzsch); sondern den Gegensatz bilden die Leckerbissen der Übelthäter und die Schläge des צדיק. Jene verabscheut der Sänger; diese empfindet er als Wohlthat. Das erste Versglied übersetzt Hier. richtig *corripiat me iustus in misericordia et arguat me*. Das Imperf. יהלמני ist nicht optativ sondern concessiv zu fassen; der Sänger weigert sich dessen nicht. Unter dem צַדִּיק verstehn die meisten Ausleger irgend einen Gerechten. Aber von welchem, wenn auch gerechten Menschen sollte die betende Gemeinde eine solche Züchtigung in Anspruch nehmen? Es ist, wie Amyrald und Hgstbg. richtig gesehn haben, Gott gemeint; seine Züchtigung, welche in den über Israel verhängten Leiden zu Tage tritt, zieht der Sänger den durch Gottlosigkeit erworbenen Genüssen der Frevler vor. חֶסֶד ist ein adverbialer Accusativ zu יהלמני und zugleich zu יוכיחני, welcher das innere Motiv der Züchtigung nennt, vgl. Jes. 7 25. Ges. 118. Der Sänger schwingt sich zu dem Gedanken auf, dass Israels Züchtigung durch Gott ein Ausfluss der göttlichen Huld oder Liebe ist; darum will er sich der Züchtigung nicht weigern. Er vergleicht sie gegenüber den Leckerbissen der Gottlosen, die er verschmäht, mit dem besten Öl (Am. 6 6. Ex. 30 23) mit welchem man das Haupt eines Freundes salbt 23 5. Lc. 7 36. שמן ראש, vom Targ. richtig als das vorzüglichste Salböl erklärt, bildet ein Wortspiel mit ראשי. — יָנִי ist ungenaue Schreibung für יָנִיא Ges. 54 Anm. 4; Hifil von נוא, vgl. 33 10. Ganz anders verstehn LXX (*ἔλαιον δὲ ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλήν μου*) Syr. Hier. das Glied. Sie fassten ראש (Hier. *amaritudinis*) als Gift wie 140 10 und erblickten hierin eine bild-

7 Wie ein Landmann das Erdreich aufreisst,
So sind unsere Gebeine hingestreut für den Rachen der Hölle.
8 Denn auf dich, Jahve o Herr, sind meine Augen gerichtet;
Bei dir suche ich Schutz, vergiess mein Leben nicht.

---

che Bezeichnung der Sünder; das Verb erklärten sie nach dem arab. *nawia* »fett sein«. - Die letzten Worte von v. 5, im einzelnen verständlich, geben im Zusammenhang einen befriedigenden Sinn. Die alten Verss. übersetzen wörtlich; Hier. *quia adhuc et oratio mea pro malitiis eorum.* Hengstbg. erklärt: Wenn noch (ihre Bosheiten fortgehn, denn sie das Mass väterlicher Züchtigungen überschreiten), so ist mein Gebet, d. h. so bete ich gegen ihre Bosheiten. Olsh. hält für am wahrscheinlichsten die Erklärung de Wette's, welcher כי עוד gegen die Accente zum Vorhergehenden zieht und übersetzt: nicht weigere sich mein Haupt, wiederholt er (d. h. wenn der Gerechte den Schlag wiederholt); doch mein Gebet ist wider ihre (der Frevler) Bosheit gerichtet«. Jedoch erhebt sich Olsh. nicht, dass die ganze Wendung des Gedankens nicht recht befriedigend ist. Ewald: Denn noch — tönt mein Gebet bei ihren Übeln; כי עוד = noch ist's dass —. Aber wie kann dieser Gedanke den vorhergehenden begründen? Hitzig übersetzt: sondern »fürder« ist mein Gebet; er streicht das ו vor תפלתי und ebenfalls ברעותיהם. Aber dass der Sänger um noch weitere Schläge bitte ist sehr unwahrscheinlich. Dass der Text corrumpirt ist, ist heute ziemlich allgemein anerkannt, eine plausible Conjectur aber noch nicht vorgeschlagen. 6 Auch hier lassen sich die einzelnen Worte übersetzen, geben aber im Zusammenhang keinen Sinn. »Herabgestürzt (II Reg. 9 33) wurden an den oder: in die Gewalt der) Felsen ihre Richter, und hörten, dass meine Worte lieblich sind.« Andere (Sym.) verstehn die Perfecta von der Zukunft, wieder Andere als Wunsch. Unter Vergleichung von 137 9 liegt es nahe, an ein über Babel hereinbrechendes Strafgericht zu denken, welches der Dichter verkündet, wobei dann נשמעו als perf. proph. zu nehmen wäre. Aber dabei lässt sich 6b in keiner Weise befriedigend erklären. Wenn den Feinden eben verkündet ist, dass ihre Richter von den Felsen gestürzt werden sollen, so kann ihnen doch nicht wohl zugemuthet werden, solche Worte als »liebliche« anzuhören. Auch die Erwähnung der »Richter« ist auffallend. Endlich erwartet man nach v. 7 hier nicht von einem tragischen Geschick der Feinde, sondern von einem solchen der Israeliten zu hören. Der Vers kann nach alle diesem so wie er lautet nicht vom Dichter herrühren. Die verschiedenen verzweifelten Versuche, auf irgend eine Weise einen Sinn herauszuklauben, können ihrem Schicksal überlassen bleiben. 7 Lucian und Syr. haben für עצמינו τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, was besser zu v. 6 passen würde; man hätte an die Gebeine der von den Felsen Herabgestürzten zu denken. Aber jene Lesart ist augenscheinlich nur der Versuch, einen Zusammenhang zwischen v. 7 und v. 6 herzustellen. Bei der Texteslesart, welche durch LXX Aq. Sym. Qu. Hier. Targ. bestätigt wird, ist an die Gebeine erschlagener Israeliten zu denken, welche wie Schollen auf einem gepflügten Ackerfeld liegen. Dabei erklärt sich der Ausdruck »unsere Gebeine« auf natürliche Weise nur, wenn die Gemeinde redet. Die Hoffnung auf Auferstehung, welche Hgstbg. und Del. hier direct oder als Bild des Siegens trotz des Erliegens ausgesprochen finden, widerspricht dem Wortlaut vollständig, und das ähnliche Bild 129 3 zeigt, dass es sich um Israels Leiden handelt. — Die ersten Worte wären buchstäblich zu übersetzen: »Wie einer, welcher in der Erde (dem Erdboden) furcht und spaltet.« בָּקַע, eigentlich »zerteilen«, bezeichnet in allen semitischen Dialecten das Pflügen, vgl. פַּלָּח *Fellah* der Bauer; danach Hier. nach Sym. *sicut agricola cum scindit terram.* — Zu לפי שאול vgl. Jes. 5 14 Prv. 1 12. Die Gebeine liegen für die Scheol zum Frasse da. Das Targ. setzt das Grab dafür ein; beide Begriffe gehn vielfach in einander über. Übrigens deutet der Ausdruck an, dass die Gebeine unbeerdigt daliegen. 8 Worauf sich die mit כִּי eingeleitete Begründung bezieht, bleibt wiederum unklar, was aber damit zusammenhängen mag, dass

9 Behüte mich vor der Schlinge derer, die mir nachstellen,
Und den Fallstricken der Übelthäter.
10 Möchten die Gottlosen in ihre eigenen Netze fallen
Allzumal, bis ich vorübergehe.

142

Gebet um Errettung aus grosser Noth.

1 Maskil von David, als er in der Höhle war, ein Gebet.
2 Ich schreie mit meiner Stimme zu Jahve,
Ich flehe mit meiner Stimme zu Jahve.
3 Ich ergiesse vor ihm meine Klage,
Meine Noth trage ich ihm vor.
4 Während mein Geist sich in mir umflort
— Denn du, du kennst meinen Lauf —
Haben sie auf dem Pfad, den ich gehe
Mir eine Schlinge gelegt.

---

die vorhergehenden Verse nicht mehr verständlich sind. Die Bedeutung »aber« oder »jedoch« kann כי nicht haben. — Zu 8a vgl. 25 15 und den Personennamen אֶלְיוֹעֵנַי. — תְּעַר ist Jussiv, verkürzt aus תְּעָרֶה (עֵרָה). Die Bedeutung ist wohl nicht *ne evacues* (so die Alten), d. i. *ne praesidio tuo nudatam destituas animam meam*, sondern wie Gen. 24 20 »ausgiessen«. Der Tropus erklärt sich aus der Zusammenfassung des Lebens (der Seele) mit dem Blut, vgl. Jes. 53 12. Lev. 17 11. 14. 9 פח יקשו לי übersetzen LXX Hier. (*de manibus laquei, quod posuerunt mihi.* Aber nach sonstigem Sprachgebrauch (z. B.: Jes. 29 21) bedeutet schon יָקֹשׁ für sich (ohne פַּח) Schlingen legen; man wird daher יקשו als virtuellen Genetiv anzusehn haben: *de manibus eorum qui insidias tendunt mihi* (Del.) — Vor מֹקְשׁוֹת, sonst מֹקְשִׁים, wirkt מִן fort nach Ges. 120 5. 10 Das Suffix in מכמריו wird distributiv zu fassen sein, Sym. *εἰς τὰ δίκτυα ἑαυτῶν*; zum Gedanken vgl. 7 16. Theodoret bezieht es auf Gott, vgl. Hier. *incident in rete eius.* — יחד ziehn Sym. Hier. Syr. zu 9a, wozu es dem Sinne nach in der That gehört; rythmisch ist es zu 9b gezogen, um den Versgliedern grössere Gleichmässigkeit zu geben, vgl. Job. 10 8. Andere: während ich gleichzeitig u. s. w. mit invertirter Stellung des עד; vgl. 128 2 כִּי. LXX (*καταμόνας εἰμὶ ἐγὼ ἕως οὗ παρέλθω*) sprachen יָחִיד aus. — אעבר, nämlich ungefährdet an den Netzen. Theodoret deutet es unrichtig auf das Lebensende.

142

Auch diesen Psalm deutet Theodor ebenso wie den vorhergehenden und den folgenden auf das Volk in Babel, welches Gott um Aufhören seiner Leiden anfleht. Die Verwandtschaft des Inhalts mit dem von 141 zeigt, dass seine Deutung vermuthlich das Richtige trifft. Israel schmachtet im Kerker wie Jes. 42 7, ist im tiefsten Elend, ohne Helfer und ohne Zuflucht. Es wendet sich im Gebet an Gott, der ihm allein helfen kann und sein einziger Besitz auf dieser Erde ist. Ihn hofft es einst noch preisen zu können und zugleich spricht es die Erwartung aus, dass seine Rettung für Andere der Anlass sein werde, sich mit ihm im Preise Jahves zu vereinen.

Die jetzige Überschrift, in welcher die Höhle schlechthin wohl die von Adullam I Sam. 22 1 sein soll, wird entstanden sein durch Missverständniss des מַסְגֵּר v. 8.

1 Über das zweite Subject קוֹלִי neben אזעק vgl. zu 3 5. Das Schreien ist nicht ein bloss innerliches; der Sänger betet laut. 3 Über אשפך שיחי vgl. zu 102 1. 4 [illegible] wie 77 4. Die drei ersten Worte des Verses zieht Hupf. noch zu v. 3 und meint, das

5 †Ich* blicke nach rechts und schaue —
Da habe ich keinen, der [mich] anerkennt;
Mir ist die Flucht abgeschnitten,
Niemand, der nach mir fragt.
6 Ich schreie zu dir, Jahve;
Ich sage: Du bist meine Zuflucht,
Mein Teil im Lande der Lebenden.
7 Merke auf meine Klage,
Denn ich bin gar schwach;
Errette mich von meinen Verfolgern,
Denn sie sind mir zu stark.
8 Führe mich aus dem Kerker,
Um deinen Namen zu preisen.
Mich werden Gerechte umringen,
Wenn du mir wohlthust.

---

sie die Lage oder Stimmung angeben, aus der das Gebet fliesst. Andere (vgl. Luther) halten sie für einen Vordersatz mit 4b als Nachsatz (durch ו eingeführt). Am besten wird man mit Hier. annehmen. dass sie den Gemüthszustand des Sängers schildern, in welchem er sich bei den Angriffen der Feinde (4c. d) befindet. Während er schon fast ohnmächtig ist in Folge seiner Noth, bereiten sie ihm noch Nachstellungen. Die Worte ואתה ידעת נתיבתי sind nun mit Hier. als eine Parenthese zu betrachten. — נתיבתי sprachen LXX Aq. Syr. נְתִיבֹתַי aus, Sym. Hier. Targ. als Singular. Gemeint ist wohl nicht, wie Theodoret und Bar Hebr. meinen, der sittliche Wandel, auf welchen der Sänger sich beriefe, sondern, wie das Folgende zeigt, der traurige Lebensweg, auf dem er wandeln muss, sein Schicksal. Der Sänger beruft sich zur Begründung des 4a gebrauchten Ausdrucks בהתעטף וגו darauf, dass Gott es wohl wisse, wie traurig sein Schicksal ist, vgl. 69 20. — Das Piel אֲהַלֵּךְ gegenüber dem Qal 143 8 bezeichnet das regelmässige gehn, das Thun und Treiben. 5 הַבֵּט muss neben רְאֵה als Imperat. angesehn werden; so Hier. Wegen der Schreibung (statt הַבֵּט) vgl. Ges. 53 Anm. 3. Angeredet ist dann Gott oder jeder teilnehmende Zuhörer. Die übrigen alten Übersetzungen (LXX Syr. Targ.) drücken die erste Person aus (*κατενόουν*), indem sie הַבִּיט als inf. abs. ansahn und רְאֹה aussprachen. Es ist doch wohl natürlicher, dass der Sänger in der Noth selbst um sich blickt, als dass er Andere auffordert, es zu thun. Auch die Copula in וְאֵין spricht für unsere Auffassung, da das ו nach dem Imperat. überflüssig wäre. Über den inf. abs. im Anfang der Rede vgl. Ges. 113 4b. — Zur Rechten steht der *παράστάτης* 110 5. 121 5. — מַכִּיר d. i. der mich als den Seinen anerkennt und mir daher beisteht, vgl. Rt. 2 10. 19. Sym. *καὶ οὐδεὶς ἦν ἐμοὶ βοηθός.* — לנפשי wollen mehrere Ausleger nicht von דרש abhängig sein lassen, sondern mit אין verbinden: »keinen Suchenden hat meine Seele«; LXX Hier. haben *non est qui quaerat animam meam*, vgl. II Sam. 11 3. Bar Hebr. erläutert: kein König und kein Richter, der mich retten könnte, wie in früheren Zeiten. 6 Weil der Sänger keinen Helfer unter den Menschen findet, wendet er sich an Gott. אֵלֶיךָ und אַתָּה sind betont. — Zu 6c vgl. 16 5. 73 26. 119 57. Israel hat auf dieser Erde nichts Anderes als seinen Gott, auf den es sich stützen und verlassen kann. 8 מִסְגֵּר, nur hier im Psalter, als »allgemeine« Bezeichnung der Noth zu fassen liegt weder hier noch Jes. 42 7 ein Grund vor; es ist Babel, der Aufenthaltsort der gefangenen Israeliten gemeint; so Bar Hebr. — נפשי dient wie v. 5 einfach zur Umschreibung des Pronomens. יכתירו übersetzt Sym. *στεφανώσονται*, vgl. Targ. *propter me facient tibi coronam laudis iusti;* so auch Raschi. Dagegen Aben Esra, dem Delitzsch folgt: *propter me gloriabuntur pii ac si corona regis*

143

Bussgebet.

[1] Ein Psalm; von David.
Jahve, mein Gott, höre mein Gebet;
Horch auf mein Flehn in deiner Treue,
Erhöre mich in deiner Gerechtigkeit;
[2] Und gehe nicht in's Gericht mit deinem Knecht,
Denn vor dir ist kein Lebendiger gerecht.

---

esset in capite eorum. Aber diese Bedeutung (Denomin. von עֲטָרָה) lässt sich nicht nachweisen; auch wäre der Ausdruck geziert. LXX Aq. Hier. *me expectant iusti*; jedoch wird nur das Piel mit לְ in dieser Bedeutung gebraucht. Das Hifil hat sonst die Bedeutung »umkreisen« Hab. 1 4, oder »umfassen« Prv. 14 8. Im feindlichen Sinne wird es mit עַל construirt; die Construction mit בְּ (im freundlichen Sinne) nur hier. Richtig hat Luther das Wort so verstanden. Der Gedanke bildet einen messianischen Ausblick und Abschluss. Das gerettete Israel wird der Mittelpunct werden, um welchen sich Gerechte schaaren, um mit ihm vereint Gott zu preisen; vgl. Ps. 22. »Gerechte« werden die zukünftigen Bekenner Jahves proleptisch genannt. — כִּי תִגְמֹל עָלָי bedeutet nicht *cum retribueris mihi* (LXX Aq. Hier.), sondern ὅταν εὐεργετήσῃς με (Sym.), vgl. 13 6. Das Imperfect deutet an, dass das Wohlthun auch nach der Errettung aus der jetzigen Gefahr noch andauern wird (Olsh.).

143

Der Inhalt des Psalms setzt ähnliche, wenn auch spätere Verhältnisse voraus wie 142. Der betende Knecht Jahves v. 2. 12 ist ebenso wie 116 6. 86 16 Israel, das verfolgte, zermalmte, im Dunkel des Kerkers schmachtende, das aber, wiewohl es den Todten gleicht, bittend, sehnend und hoffend nach seinem Gott ausschaut, der in früheren Zeiten so Grosses für sein Volk that. Wegen des in v. 2 ausgesprochenen Gedankens, dass Israels Sünde die Strafe verdient habe, ist der Psalm unter die sieben Busspsalmen aufgenommen. — Die LXX fügen zu לְדָוִד hinzu ὅτε αὐτὸν ὁ υἱὸς κατεδίωκεν. Dass aber der Psalm später als die Klagelieder ist zeigt die Entlehnung in v. 3. Auch Stellen aus den Psalmen hat der Dichter vielfach in sein Lied verwebt. Es wird den Nöthen der späteren nachexilischen Zeit entstammen.

1 Bei der Bitte um Erhörung beruft sich der Sänger nicht auf die eigne Gerechtigkeit, denn er weiss, dass kein lebendes Wesen vor Gott gerecht ist v. 2, vgl. Job. 9 2. 15 15; das Motiv der Erhörung, welches er für sich in Anspruch nimmt, ist vielmehr die Gerechtigkeit Gottes und seine Treue. — Die Gerechtigkeit Gottes kann wegen v. 2b nicht diejenige Eigenschaft sein, vermöge deren er dem Menschen nach seinem Thun vergilt; vielmehr liegt die Norm für dieselbe in Gott selbst. Er ist gerecht, indem er die von ihm in der Welt gesetzte sittliche Ordnung aufrecht erhält. Dazu gehört aber, dass er, wie er verheissen hat, die Seinen nicht von den gottlosen Frevlern unterdrückt werden lässt. Die Gerechtigkeit ist also Synonym von Treue. Nach der Accentuation, welche den Haupttrenner des Verses zu תַּחֲנוּנָי setzt, schleppt בְּצִדְקָתֶךָ unangenehm nach: »In deiner Treue erhöre mich, in deiner Gerechtigkeit«. Nach den besten Hss. der LXX ist der Vers dreigliedrig; בֶּאֱמוּנָתֶךָ ist nähere Bestimmung zu וְהַאֲזִינָה, wie בְּצִדְקָתֶךָ zu עֲנֵנִי. 2 Der Sänger bittet, nicht nach den Normen des strengen Rechts behandelt zu werden, weil er weiss, dass er dann keine Aussicht auf Befreiung hätte; nur auf die Gnade Gottes, welche die Sünden vergiebt und ihre Folgen aufhebt, kann er hoffen, vgl. 51 11. — יִצְדַּק übersetzen LXX Hier. *justificabitur*, d. h. Niemand kann freigesprochen werden, wenn Gott ihn vor Gericht zieht. Einfacher ist es wohl, das Wort hier in

3 Denn der Feind verfolgt meine Seele,
Hat mein Leben zu Boden geschlagen,
Hat mich in Finsterniss versetzt
Wie längst Verstorbene.
4 So verschmachtet in mir mein Geist,
Mein Herz erstarrt mir im Innern.
5 Ich gedenke der früheren Tage,
Sinne nach über alle deine Thaten,
Über deiner Hände Werke denke ich nach.
6 Ich breite meine Hände zu dir aus;
Meine Seele [dürstet] nach dir
Wie lechzendes Land. Sela.
7 Erhöre mich eilend, o Jahve;
Mein Geist verschmachtet;
Verbirg dein Antlitz nicht vor mir,
Dass ich gleiche denen, die in's Grab gesunken.
8 Lass mich in der Frühe deine Gnade hören,
Denn auf dich vertraue ich;
Thu' mir kund den Weg, den ich gehn soll,
Denn zu dir erhebe ich meine Seele.

---

materieller Bedeutung zu nehmen wie Job. 4 17, so Syr. 3 Die Bitte wird begründet, indem ihr Anlass genannt wird. 3a. b ist eine Nachbildung von 7 6. — דכא לארץ ist eine Breviloquenz für: er hat mich zu Boden geworfen und zermalmt. — 3c. d ist eine Entlehnung aus Thr. 3 6 vgl. Ps. 88 7. Die Finsterniss kann wegen der vielen Entlehnungen des Psalms nicht wohl wie 142 3 das Exil bezeichnen, wohl aber eine ähnliche Zeit der Noth; der Ausdruck ist durch das folgende Bild veranlasst. Israel sitzt in der Finsterniss des Unglücks gleichsam lebendig begraben. — מתי עולם versteht Syr. als ewig Todte, d. h. solche, welche auf keine Auferstehung zu hoffen haben; Hier. *quasi mortuos antiquos*, d. h. die längst Verstorbenen. Bei diesen schwindet auch das Andenken an sie dahin 88 6. Der Wunsch der Feinde 83 5 scheint in Erfüllung gegangen zu sein. Die Übersetzung der LXX *ὡς νεκροὺς αἰῶνος*, vgl. Luther, beruht auf dem nachbibl. Sprachgebrauch von עולם und giebt einen matten Sinn. — 4a Eine Entlehnung aus 77 4, vgl. 142 4. 5 In der fast verzweifelten Stimmung hat der Sänger sich dazu aufgerafft, sich der früheren Thaten Gottes für Israel zu erinnern. Diese Erinnerung ist freilich eine wehmüthige, sofern der Contrast mit der Gegenwart ein zu grosser ist; sie dient aber doch auch dazu, vor Verzweiflung zu bewahren und die Hoffnung auf's Neue zu beleben. Die Ausdrücke berühren sich mehrfach eng mit 77 6. 12. 13, und scheinen von dort entlehnt zu sein. מעלך geben alle Alten (LXX Aq. Hier. Syr. Targ.) durch den Plural wieder, ebenso מעשה. 6 Der Sänger breitet in dieser Stimmung betend seine Hände nach oben aus, um die erbetene Gabe entgegenzunehmen. — Das Bild in 6b dasselbe wie 63 2, und wohl ebenfalls eine Entlehnung. — לְךָ verbinden Aq. Hier. (*quasi terra sitiens ad te*) mit צמאה; vgl. Jo. 1 20. Da aber עָיַף nicht mit לְ construirt wird, so ist es vermuthlich eng mit נפשי zu ziehn, wobei dann ein Verb wie צָמְאָה dem Sinne nach zu ergänzen ist; vgl. 63 2. 42 3. 7 Die Bitte aus v. 1 wird mit עָנֵנִי wieder aufgenommen. Der Vers ist zusammengesetzt aus 27 9. 84 3. 28 1. ונמשלתי übersetzen die Verss. durch das Futur (*et comparabor*). An der Grundstelle 28 1, von wo das Wort entlehnt ist, ist es als zweites Verb abhängig von einem vorhergehenden אֶקְרָא, wonach Luther auch 143 7 übersetzt. Aber dies

9 Errette mich von meinen Feinden, Jahve,
Auf dich †warte* ich.
10 Lehre mich deinen Willen thun,
Denn du bist mein Gott;
Dein guter Geist führe mich
Auf ebener †Bahn*.
11 Um deines Namens willen schenke mir das Leben;
Nach deiner Gerechtigkeit führ' mich heraus aus der Noth,
12 Und durch deine Gnade mach' meine Feinde verstummen,
Und vernichte alle, die meine Seele bedrängen,
Denn ich bin dein Knecht.

Wort dürfte nicht fehlen. In der Nachbildung 143 7 wird das Perfect die Folge bezeichnen, welche eintreten würde, falls Gott sein Antlitz verbergen wollte. **8** Zu בבקר vgl. 90 14. — Das Bild in 8c besagt schwerlich nur dies, dass Gott dem Sänger die (physischen) Mittel angeben wolle, wie er dem Unglück entgehn kann, sondern es handelt sich um Anleitung zum sittlichen Wandel, welcher die Vorbedingung der Errettung ist, vgl. v. 10a und 32 8. **9** אליך כסיתי erklärt Qimchi: *apud te occultavi* i. e. *clamavi ad te in occulto et abscondite ab hominibus;* jedoch ist solche Breviloquenz auch im Hebräischen nicht möglich. Andere: »Zu dir berge ich [mich]«, ein Sinn, den Hier. (*a te protectus sum*) durch die passive Aussprache כָּסִיתִי zu gewinnen suchte. Auch so würde der Ausdruck noch auffallend bleiben. LXX *πρὸς σὲ κατέφυγον*, woraus man auf eine Vorlage נַסְתִּי (Jes. 10 3) oder חָסִיתִי geschlossen hat. Letzteres findet sich wirklich in der hebr. Handsch. Kennicott 224; jedoch wird חסה sonst immer mit בְּ, nie mit אֶל construirt. Auch ist es zweifelhaft, ob LXX wirklich חסיתי gelesen haben, denn auch Jos. 10 27 geben sie נוחבא, ein Synonym von חסה, mit *καταφυγεῖν* wieder. Der Dichter schrieb vermuthlich חָזִיתִי Jes. 8 17 (so auch J. Bachmann). Das ח konnte in der althebr. Schrift durch unrichtige Stellung eines Striches leicht zu כ verderben. **10** Wiederum (vgl. v. 8) bittet der Sänger um Anweisung zum sittlichen Wandel, um der in v. 9 erbetenen Errettung würdig zu sein. Als Organ dieser Anweisung erscheint Gottes guter Geist. Dieser zeigte nach Neh. 9 20 den Israeliten den rechten Weg in der Wüste; im Psalm ist dieser Gedanke vergeistigt. — In רוחך טובה steht das Attribut gegen die Regel ohne Artikel, vgl. Ges. 126 5b; eigentlich: dein Geist, ein guter. — Für בארץ מישור haben LXX *ἐν γῇ* (aber gute Hss. *γῇ*) *εὐθείᾳ*, Sym. Hier. *in terra recta*, vgl. Dtn. 4 43. Jer. 48 21. Die Leitung in ebenem Lande würde nur die Bewahrung vor äusseren Lebenshemmnissen bedeuten können, vgl. 26 12; jedoch führt das Parallelglied 10a auf etwas Tieferes. Wahrscheinlich ist mit Hupf. nach 27 11 zu lesen בְּאֹרַח מִישׁוֹר; so 20 hebr. Hss. und das Targ. in einer Recension; vgl. Luther. Syr. hat *in terra viventium* nach 142 6. **11** Dass die Bewahrung vor dem Tode in bildlichem Sinne zu verstehn ist, zeigt das Parallelglied 11b, vgl. 138 7al. — Die Gerechtigkeit wie v. 1. **12** Weil Israel Gottes Knecht ist, hat es Anspruch auf seinen Schutz, vgl. 86 16. 116 16.

144

Eine mosaikartige Zusammenstellung von Bestandteilen aus Ps. 18. 8. 33. 104 und einem sonst nicht erhaltenen Liede. Der Psalm beginnt mit einem demüthigen Dank an Gott für die Unterwerfung feindlicher Völker. Diese Unterwerfung ist freilich thatsächlich noch nicht vollzogen oder jedenfalls nicht vollendet, sondern wird nur mit Sicherheit erhofft. Möge Gott in seiner Majestät erscheinen und das, wofür Israel schon jetzt dankt, zur Wirklichkeit machen, indem er sein Volk den Feinden entreisst und ihm eine reich gesegnete Zukunft schenkt.

144

Israels Sieg über die Feinde. Segen in Haus und Feld.

[1]Von David.
Gepriesen sei Jahve, mein Hort,
Der meine Hände zum Kampf unterweist,
Meine Fäuste zum Kriege.
[2]Meine Huld (?) und meine Burg, meine Veste und der Retter mein,
Mein Schild, auf den ich vertraue,
Der mir †Völker* unterwirft.

Ein von Agellius bei Rosenmüller angeführter griechischer Schriftsteller (nach Vergleichung mit Bar Hebr. ist es Theod. v. Mops.) bemerkt über die Veranlassung des Psalms: *Ὡς ἐκ προσώπου τῶν Μακκαβαίων τοῦτον τὸν ψαλμὸν φθέγγεται ὁ μακάριος Δαυεὶδ, νενικηκότων μὲν καὶ ἅπαξ καὶ δὶς καὶ πολλάκις τοὺς Ἀντιόχου στρατηγούς· αἰτούντων δὲ τὴν τελείαν ἀπαλλαγήν.* Dagegen bezieht Theodoret den Psalm auf die Kämpfe der aus dem Exil Zurückgekehrten mit den benachbarten Völkern. Wegen der vielen Entlehnungen gehört er jedenfalls einer sehr späten Zeit an. Nur die Verse 12—15 sind durchaus eigenartig; aber gewiss hat sie der Schriftsteller nicht geschaffen, der bis v. 11 überall wörtlich von älteren Vorlagen abhängig ist. Sie werden daher als Bruchstück eines früheren Liedes anzusehn sein, welches der Vf. von Ps. 144 lose an seine übrigen Citate angereiht hat; s. darüber zu v. 12. Dass auch diese Verse nicht der vorexilischen Zeit angehören, zeigen die starken Aramaismen und der Gebrauch eines persischen Wortes in v. 13.

LXX geben dem Psalm die Überschrift *Τῷ Δαυίδ, πρὸς τὸν Γολιάδ*, und ebenso deutet ihn das Targum zu v. 11. In der That machen die Verse 1—11, vgl. besonders v. 1. 2 den Eindruck, als ob hier ein Haupt der Nation spricht. Aber v. 12—15 ist das Volk selbst das redende Subject, und es ist kaum wahrscheinlich, dass es sich nach der Meinung des Verfassers im ersten Teil des Psalms um ein anderes Subject handeln sollte. Daher wird es sich auch hier um den Dank, die Bitten und die Hoffnungen der von den Feinden bedrängten Nation handeln; vgl. v. 7 Ende.

1. 2 In Worten, die fast ausnahmslos aus Ps. 18 entnommen sind, preist Israel seinen Gott, der es im Kriege unterweist, ihm ein fester Hort ist und feindliche Völker ihm unterwirft. v. 1 aus 18 47.35; v. 2 aus 18 3. — חַסְדִּי erklären Qimchi und Neuere für eine Verkürzung aus אֱלֹהֵי חַסְדִּי 59 11, vgl. Jon. 2 9. Immerhin ist der Ausdruck auffallend. In der Grundstelle 18 3 steht statt dessen סַלְעִי, wonach Krochmal, Graetz, Cheyne חִסְנִי »meine Festung« emendiren wollen; aber diese Bedeutung hat das Wort nur im Syr. und Arab., nicht im Hebr. Eher könnte man mit Dyser. nach 18 2 חִזְקִי »meine Stärke« lesen, wenn nur die Schriftzüge nicht zu abweichend wären. — מפלטי לי, worin das לִי pleonastisch ist, stammt aus der Recension II Sam. 22 2. Ebenso ist הָרֹדֵד וגו, wofür es 18 48 heisst וַיַּדְבֵּר עַמִּים תַּחְתָּי, aus der Recension des Samuelistextes (22 48) וּמֹרִיד abgewandelt. Das Verb רדד findet sich noch Jes. 45 1, wo es auf die Völker angewandt wird, welche dem Cyrus unterworfen werden sollen. Aq. übersetzt im Psalm דשוי d. i. nach Field *ὁ στρώσας*. Jedenfalls bezeichnet das Wort eine gewaltsame Unterwerfung; die Herrschaft Davids oder eines anderen israelitischen Königs über sein Volk könnte mit ihm nicht ausgedrückt sein. Danach kann nun auch עַמִּי nicht das israelitische Volk bezeichnen, wie freilich LXX (*τὸν λαόν μου*) es gefasst haben. Aq. Hier. Syr. Targ. übersetzen *populos*, und viele hebr. Hss. lesen עַמִּים wie in der Vorlage 18 48. Kautzsch (Ges. 87 1b) ist geneigt, עַמִּי für einen apocopirten Plural zu halten. Jedenfalls giebt nur der Plural im Zusammenhang einen befriedigenden Sinn; es handelt sich um feindliche

3 Jahve, was ist der Mensch, dass du ihn erkennst,
Der Sterbliche, dass du sein achtest!
4 Der Mensch gleicht einem Hauch,
Seine Tage wie ein fliehender Schatten.
5 Jahve, neige deinen Himmel und fahr herab,
Taste die Berge an, dass sie rauchen.
6 Schleudere einen Blitz und zerstreue sie,
Sende deine Pfeile und schrecke sie.
7 Streck deine Hand aus der Höhe,
Reiss mich heraus und rette mich aus grossen Wassern,
Aus der Hand der Fremden,
8 Deren Mund Falschheit redet,
Und deren Rechte eine Lügen-Rechte.
9 Gott, ein neues Lied will ich dir singen,
Auf zehnsaitiger Harfe will ich dir spielen,
10 Der den Königen Sieg verleiht,
Der David, seinen Knecht, dem bösen Schwert entriss.
11 Reiss mich heraus und rette mich aus der Hand der Fremden,
Deren Mund Falschheit redet,
Und deren Rechte eine Lügen-Rechte,

Völker, für deren Unterwerfung Israel seinem Gott dankt. Nach v. 5 ff. kann aber diese Unterwerfung nicht schon thatsächlich vollzogen sein, sondern sie gehört erst der Zukunft an. Der Dank gilt also dem, was Gott in der Zukunft für sein Volk gethan haben wird. **3. 4** Mit einem weiteren Citat aus zwei anderen Psalmen (8 5 und 39 6. 7) giebt der Sänger seiner dankbaren Verwunderung darüber Ausdruck, dass Gott sich des hinfälligen Menschen in solch' gnädiger Weise annimmt. **5** ff. Vom Lob und Preis Gottes wendet der Sänger sich nunmehr der Bitte zu. Das was 18 10 als gnädige That Gottes gefeiert wurde, erscheint hier als Bitte. Der Dichter will sagen: erscheine auch jetzt wieder in einer solchen Theophanie, in welcher du einst David, deinen Knecht, aus höchster Noth befreit hast. — 5b ist aus 104 32 b entnommen. **6** Ein Citat aus 18 15. wie v. 7 aus 18 17. Statt יָדֶיךָ lesen alle alten Übersetzer und mehrere hebr. Handschriften den Singular יָדְךָ; der Plural ist der göttlichen Majestät weniger angemessen. — ורהם findet sich in der im Aramäischen üblichen Bedeutung »herausreissen« nur hier; im Hebr. heisst es sonst (den Mund) aufreissen 22 14 al. — Das Bild von den grossen Wassern erklärt der Dichter als »Fremde« (vgl. 18 45. 46), d. i. fremde Völker, welche Israel überfluthen; es sind dieselben wie die [ם]נֵי־ v. 2. **8** Die heidnischen Feinde der Gemeinde werden als falsch und meineidig geschildert. Die concreten Verhältnisse, auf welche sich diese Anklagen beziehn, werden sich schwerlich nachweisen lassen. — 8b erklärt schon Raschi richtig vom falschen Schwören. Die Rechte wird beim Schwur erhoben; im Arabischen bedeutet *jamin* gradezu »Eid«. **9** Für die mit Sicherheit erwartete Rettung verspricht der Sänger schon jetzt seinen Dank, wobei er die Worte aus 33 2. 3 entlehnt. **10** Ein Anklang an 18 51. Bei den Königen in der Mehrzahl denkt Theodoret an die früheren israelitischen Könige, wofür das Parallelglied zu sprechen scheint. Möglicherweise aber spricht der Dichter von den Königen der Erde in's Gesamt; der allgemein gehaltene Ausdruck למלכים macht letzteres wieder wahrscheinlicher. — Das Particip הַמּוֹצִיא geht jedenfalls auf die Vergangenheit. Der Gott, welcher David errettet hat, wird auch Davids Volk in allen Zeiten helfen. — מחרב רעה erläutert Targ.: »dem bösen

12 Auf dass unsere Söhne gezüchteten Pflanzen gleichen in ihrer Jugend,
Unsere Töchter gemeisselten Ecksäulen wie an einem Tempel;
13 Unsere Speicher voll, spendend Art um Art.
Unsere Schafe Tausende bringend, verzehntausendfacht auf unsern Triften.

Schwert Goliaths«; doch geht der Ausdruck wohl auf die gefährlichen Feinde Davids im Allgemeinen. LXX im Cod. Vat. ziehn מחרב רעה zu מצני v. 11. **11** Die Bitte aus v. 7. 8 wird in Form eines Kehrverses nachdrucksvoll wiederholt. **12—15** Der Zusammenhang dieser Verse mit dem Vorhergehenden ist streitig. LXX verwandeln das Suffix der ersten Person (in בָּנֵינוּ u. s. w.) überall in das der dritten (*ὧν οἱ υἱοί* u. s. w.), so dass hier die glückliche äussere Lage der Feinde Israels geschildert sein würde, in Gegensatz zu welcher der noch höhere geistige Segen Israels v. 15b angedeutet wäre. Aber diese Änderung der Suffixa ist augenscheinlich völlig willkürlich. Auch die Annahme, dass die Feinde selbst, welche sich mit ihrer glücklichen Lage brüsteten, hier redend eingeführt wären (»wir, deren Söhne u. s. w.«), ist sehr gezwungen. Aq. Sym. Qu. Hier. übersetzen: *ut sint filii nostri*. Sie fassten אֲשֶׁר im Sinne von [יְהִידוּ] לְמַעַן אֲשֶׁר, vgl. Dtn. 4 40, und liessen das Ganze abhängig sein von מצני וגו v. 11, so dass die folgenden Verse das Ziel der Errettung schildern. Dies wird in der That die Meinung des Dichters sein, der den Psalm aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt hat. Er bittet um Errettung von den Feinden, damit der v. 12 ff. geschilderte glückliche Zustand eintreffen möge. Aber freilich lässt sich nicht leugnen, dass die Verbindung eine sehr harte ist. Sie erklärt sich genügend nur bei der Annahme, dass jene Schilderung ursprünglich nicht dem Verfasser von Ps. 144 selbst angehört, sondern wie die übrigen Bestandteile des Psalms eine Entlehnung, und zwar diesmal aus einem uns nicht mehr erhaltenen Liede sind. Dies ursprüngliche Lied scheint eine Schilderung der glücklichen gegenwärtigen Verhältnisse der Gemeinde beabsichtigt zu haben; der Verfasser von Ps. 144 hat sie durch das lose anknüpfende אֲשֶׁר auf die erhoffte glückliche Zukunft bezogen. Der Inhalt der Verse erinnert an Ps. 127. 128. Zuerst wird der Kindersegen genannt, dann der Reichthum an Getreide und Vieh, endlich der Segen des Friedens. **12** נְטָעִים, nur hier, wird ungefähr dasselbe sein wie 128 3 שְׁתִלֵי זֵיתִים; Targ. erklärt es als Palmenpflanzen. Ein ähnliches Bild citirt Rosenm. aus Vergil Aen. IX, 674: *Abietibus iuvenes patriis et montibus aequos*. — מגדלים verbinden LXX Hier. (*quasi plantatio crescens*) richtig mit נטעים, vgl. Jes. 44 14. Jon. 4 10. Hierfür spricht das parallele מחטבות כזויות. Dagegen geht בנעוריהם auf die Söhne, nicht auf die Pflanzen. — זָוִיּוֹת findet sich nur noch Zch. 9 15, wo es die Ecken des Altars mit Einschluss der auslaufenden Hörner bezeichnet, an welche das Opferblut kommt. In den Targumen wird das Wort für hebr. פִּנָּה gebraucht. Aq. Sym. Hier. übersetzen: *quasi anguli*. Delitzsch denkt an das Schnitzwerk in den Ecken der Säle, welches noch heute in Damaskus in jedem vornehmen Hause zu sehn ist. Aber der Vergleich der Töchter mit geschnitzten oder auch buntfarbigen »Ecken« oder »Winkeln« scheint wenig natürlich zu sein; auch kömmt das תבנית היכל bei dieser Auffassung nicht zu seinem Recht. Die Bedeutung »Ecksäulen« kann nach dem, wie das Wort Zch. 9 15 gebraucht ist, nicht wohl beanstandet werden. Der Dichter mochte etwa Karyatiden in Ägypten gesehn haben. Auf den Schmuck heidnischer Tempel bezog schon Theodoret das Wort. — תבנית היכל ist ein Accus. der näheren Bestimmung zu מחטבות Ges. 118 5 c, und die Vergleichung ist eine verkürzte für: ausgehauen nach dem Vorbilde (der Ecksäulen) eines Tempels. **13** מזוננו, Sing. זָן*, nur hier. LXX Syr. *τὰ ταμεῖα αὐτῶν* (*ἡμῶν*), Aq. *αἱ ἀποθῆκαι ἡμῶν*, Hier. *promptuaria nostra*. Es ist gleichbedeutend mit dem älteren אֹצָר. — Zu מיזיקים vgl. 140 9; eigentlich: sie lassen hervorgehn; LXX *ἐξερευγόμενα*, Hier. nach Aq. *effundentia*. — זַן ist ein gewöhnliches aramäisches Wort, das z. B. von Onkelos Gen. 1 24 für hebr. מִין gebraucht wird. Nach Nöldeke ist es frühzeitig aus dem Persischen in das Aramäische recipirt. Es bezeichnet die ver-

14 Unsere Rinder beladen;
Keine Bresche und kein Gefangener,
Und kein Geschrei auf unsern Gassen.
15 Glücklich das Volk, dem es also geht;
Glücklich das Volk, dessen Gott Jahve ist.

145

Lob der Grösse und Güte Jahves.

1 Ein Loblied; von David.
Ich will dich erheben, mein Gott, du König,
Und deinen Namen preisen für immer und ewig.

---

schiedenen Arten des Getreides, welche die Speicher spenden. Alle Alten (LXX Aq. Syr. Hier.) übersetzen *ex hoc in illud*, als ob sie gelesen hätten מִזּוּ אֶל זוּ; auch Targ. *ex anno in annum*, d. i. aus einem Jahr in das andere, scheint sich dem anzuschliessen. Die Construction מזן אל זן ist ähnlich wie 84 8 die Recepta. — מאליפות und מרבבות sind Denominative von אֶלֶף und רְבָבָה; ersteres übersetzen Aq. Sym., vgl. Hier. *γινόμενα ἐν χιλιάσι*, besser LXX (Targ.) *πολύτοκα*. Der Plural geht auf das Collectiv צאוננו. Vgl. zum Gedanken Dtn. 28 4. 30 9. — חוצות bezeichnet hier wohl nicht die Gassen der Stadt, auf denen freilich auch das Vieh getrieben wird, sondern die Triften, wie Job. 5 10. 18 17. Hier. *in competis nostris*, d. i. an den Kreuzwegen. 14 אלופנו, sonst »Fürsten«, wie Raschi es auch hier verstehn will, geben alle alten Übersetzer (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) *tauri nostri* wieder, also gleichbedeutend mit אֲלָפֵינוּ (wenn sie nicht so lasen). Das Prädikat מסבלים erklären die Neueren seit Bochart »trächtig« (mit Leibesfrucht beladen). אַלּוּף wäre dann epicön gebraucht wie אֶלֶף Dtn. 7 13, vgl. Ges. 122 2 c. Aber es wäre in diesem Falle doch natürlicher gewesen, wenn der Dichter מְסֻבָּלוֹת gesagt hätte, vgl. v. 13. Auch darf man erwarten, dass er für die Rinder nicht wieder dasselbe Prädikat gebraucht hat wie für die Schafe. Endlich passt diese Aussage schlecht zum weiteren Inhalt von v. 14. LXX Aq. Sym. Hier. übersetzen *pingues*, eigentlich: mit Fett belastet. Aber der Ausdruck wäre sonderbar. סָבַל wird sonst vom Tragen schwerer Lasten gebraucht Gen. 49 15; danach erklärt Targ. מָרֵי מַטּוּל *domini oneris*, d. i. schwer beladen. Man wird dabei an den reichen von den Rindern heimgebrachten Erndtesegen zu denken haben. Da aber die Rinder das Getreide nicht zu tragen pflegen, so ist die poetische Figur der Metonymie anzunehmen; richtig Aben Esra: *plaustra plena trahentes*. — Die sehr verschieden gedeuteten Worte אין פרץ ואין יוצאת giebt Hier. wahrscheinlich wesentlich richtig wieder: *non est interruptio et non est egressus*, vgl. Am. 4 3 a וּפְרָצִים תֵּצֶאנָה »und durch die Mauerbrüche gehn sie (die gefangenen Weiber) hinaus«. Der friedliche Zustand, welcher im Anfang des Verses geschildert war, wird nicht durch den Einfall feindlicher Kriegshorden gestört. פֶּרֶץ ist also die Bresche in der Mauer, durch welche die Feinde eindringen. Bei יוֹצֵאת ist entweder נֶפֶשׁ zu ergänzen: keine Person wird gefangen aus der Stadt herausgeführt, vgl. Am. l. l.; oder יוצאת ist ein Abstractum, vgl. Hier. — צְוָחָה ist das Wehgeschrei der überfallenen friedlichen Bürger, vgl. Jer. 14 2 b. 15 Mit כָּכָה wird der v. 12—14 geschilderte Segen kurz zusammengefasst; in v. 15 b, welcher auf 33 12 zurückgeht, wird die Quelle dieses Segens genannt. Unrichtig fasst Luther, wie z. B. schon Theodoret, v. 15 b als Gegensatz zu 15 a auf.

145

Der letzte unter den alphabetischen Psalmen. Die Nun-Strophe fehlt im hebr. Text, hat sich aber bei LXX Syrer und Hieronymus erhalten. Den Inhalt bildet eine Verherrlichung Gottes durch die Gemeinde. Er wird gepriesen als der mächtige, herrliche,

2 An jedem Tage will ich dich preisen
Und deinen Namen rühmen für immer und ewig.
3 Jahve ist gross und hochgepriesen,
Und seine Grösse ist unerforschlich.
4 Ein Geschlecht preist dem andern deine Werke,
Und deine Machtthaten melden sie.
5 Von der herrlichen Pracht deiner Hoheit †reden sie*;
Deine Wunder will ich besingen.
6 Und von der Gewalt deiner furchtbaren Thaten sagen sie;
Und deine Grossthaten will ich erzählen.
7 Das Gedächtniss der Grösse deiner Güte sprudeln sie
Und über deine Gerechtigkeit jubeln sie.
8 Gnädig und barmherzig ist Jahve,
Langmüthig und gross an Gnade.
9 Jahve ist gütig gegen Alle,
Und sein Erbarmen ergeht über alle seine Werke.

---

barmherzige und gnädige, der den Gebeugten aufrichtet, alles Lebende erhält, seine Freunde bewahrt und nur die gottlosen Feinde seines ewig dauernden Reiches vernichtet. — Die Sprache zeigt Spuren eines jüngeren Zeitalters s. v. 14. 16; Entlehnungen aus andern Psalmen kommen mehrfach vor. Jedenfalls ist der Psalm nachexilisch, aber wegen v. 13 vormakkabäisch.

1 Die sehr passende Überschrift תהלה scheint aus v. 21 geflossen zu sein. — ארוממך wie 30 2. — Gott heisst hier אלוהי המלך, nicht wie sonst, z. B. 5 3, מלכי ואלהי. Es scheint damit angedeutet zu sein, dass Israel Gott nicht nur als seinen König anruft, sondern als den König schlechthin, der über Alles herrscht. Dieser Universalismus klingt auch in dem übrigen Teil des Psalms durch. — Immer und ewig will und kann Israel seinen Gott preisen, sofern die Gemeinde die Gewähr ewigen Bestandes hat, und eine Generation immer der anderen das Lob Gottes verkündet, vgl. v. 4. 3 Die erste Hälfte ist eine Entlehnung aus 48 2. 5 Die Texteslesart וְדִבְרֵי, welche Hier. Targ. und ein ἄλλος bei Field bezeugen, ist wohl wie 65 4 105 27 »Angelegenheiten« zu übersetzen, und das Wort ist wie die vorhergehenden als Object zu אשיחה anzusehn, vgl. Luther. LXX Syr. lasen statt dessen יְדַבְּרוּ, das sie zu v. 5a zogen. Hierdurch wird der Rhythmus gefälliger, und der Bau des Verses entspricht genau dem von v. 6, vgl. v. 11. 6 Das entbehrliche ו am Anfang des Verses ist der alphabetischen Anordnung zu Liebe gebraucht. — Die furchtbaren Thaten Gottes sind die Gerichte über seine Widersacher. — Bei נוֹרְאוֹתֶיךָ bezeugen LXX Theod. Syr. Targ. das Qere; Aq. Hier. das Kethib נוֹרָאוֹתֶיהָ, vgl. z. B. I Chr. 17 19. Das Qere will Übereinstimmung des Numerus mit dem Singularsuffix in אֲסַפְּרֶנָּה herstellen, die aber nicht nothwendig ist, vgl. z. B. II Sam. 22 23. II Reg. 3 3 al. — Für אֲסַפְּרֶנָּה haben mehrere gute Hss. der LXX διηγήσονται, ebenso Targ.; Qu. Sex. *narrabimus*; Aq. Sym. Theod. Hier. Syr. wie der massor. Text, für dessen Richtigkeit das Schlusswort von v. 5 spricht. In den abweichenden Übersetzungen kömmt die richtige Erkenntniss zum Ausdruck, dass eine Mehrheit (die Gemeinde) spricht. 7 רַב betrachten bereits LXX (τοῦ πλήθους) richtig als Substantiv = לֹב wie Jes. 63 7, nicht als Adjectiv, — רבתו wie 19 3. LXX ἐξερεύξονται, Hier. *loquentur*. — וצדקתך sprachen Sym. Hier. (*iustitias tuas*) als Plural aus, wobei an die einzelnen Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit zu denken ist; LXX Targ. wie der massor. Text. — רנן mit dem Accus. wie 51 16. 59 17. 8 Die bekannte zusammenfassende Charakteristik des Wesens Jahves aus Ex. 34 6, vgl. Ps. 86 15. 103 8. 9 Der Dichter hat erkannt, dass Gott nicht nur gegen sein Volk, sondern

10 Dich sollen loben, Jahve, alle deine Werke,
Und deine Heiligen dich preisen.
11 Sie sollen sagen von der Ehre deines Reichs
Und reden von deiner Macht,
12 Um den Menschen seine Machtthaten kund zu thun
Und die herrliche Pracht seines Reichs.
13 Dein Reich ist ein Reich für alle Ewigkeiten,
Und deine Herrschaft besteht in jedem Geschlecht und Geschlecht.
†Jahve ist treu in allen seinen Worten
Und gnädig in allen seinen Thaten*.
14 Jahve stützt alle, die da fallen,
Und richtet alle Gebeugten auf.
15 Aller Augen warten auf dich,
Und du giebst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit,
16 †Du thust deine Hand auf*
Und sättigst alles Lebende mit Wohlgefallen.

---

gegen die Gesamtheit (חַסֹּל) der lebenden Wesen gütig ist, vgl. v. 15. 16. LXX (*τοῖς ὑπομένουσιν*) sprachen aus לַכָּל (von כּוּל); aber diese Bedeutung hat nur das Pilpel כִּלְכַּל (Mal. 3 2), und nach dem Parallelismus haben sich nicht allein die Geduldigen der Güte Gottes zu erfreun. **10** Die Imperfecta hier und v. 11 fassen die Alten (LXX Hier.) als Aufforderung, nicht als Aussage. **12** Der Dichter lässt hier die Anrede fallen und spricht von Gott in der dritten Person. LXX Syr. Hier. haben *τὴν δυναστείαν σου* (Hier. *fortitudines tuas*) und *τῆς βασιλείας σου*. **13** Dieser Vers findet sich in aram. Sprache Dan. 3 33 4 31 wieder. Hitzig meint, der Dichter des Psalms habe ihn von dort entlehnt; nach dem zu Ps. 1 angemerkten Kanon wird das Verhältniss grade das umgekehrte sein. — Hinter v. 13 lesen LXX, und analog Syr. Hier., *πιστὸς κύριος ἐν πᾶσι τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ*, d. i. נֶאֱמָן יְהוָֹה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו׃ Ebendiese hebr. Worte finden sich in dem Cod. Kennicott 142 (15. Jahrh.) unten am Rande. Die übrigen Übersetzer haben sie nicht gelesen; die Übersetzung des Hier. (im Psalt. iuxta Hebraeos) stimmt buchstäblich mit der der Vulgata überein, und in guten Handschriften des Hier. ist der Vers mit einem Obelus versehn. Ferner ist die zweite Hälfte des Verses identisch mit v. 17, und mit נאמנים beginnt die *Nun*-Strophe in Ps. 111. Hitzig und Hupf. halten den Vers für nicht ursprünglich und meinen, er sei ein Nachtrag der LXX. Aber im griechischen Text war die Ergänzung nicht erforderlich; eine Entlehnung ist auch v. 7. 15f., und von Wiederholungen ist der Psalm auch sonst nicht frei. Da nun ein Grund für das Auslassen der *Nun*-Strophe durch den Dichter nicht ersichtlich ist, so dürfte sie durch das Versehn eines Schreibers ausgefallen sein. **14 ff.** Die in v. 13 c. d. gepriesene Treue und Gnade Gottes wird nun in ihren einzelnen Erweisungen vorgeführt. — זקף ist ein aramäisches Wort, das nach aramäischer Weise sich das Object mit לְ unterordnet Ges. 117 1 Anm. 8; anders 146 8. Vermuthlich ist auch das לְ in לכל הנפלים so aufzufassen. Andere wollen לְ beide Male als reine Dative erklären (»er ist ein stützender den u. s. w.«). — נפלים sind die, welche im Begriff sind zu fallen, Hier. *corruentes*. **15 f.** Eine Entlehnung aus 104 27. — Das Suffix in בְּעִתּוֹ ist distributiv gemeint; Qimchi: *cuivis in tempore suo*, LXX *ἐν εὐκαιρίᾳ*. **16** פּוֹתֵחַ וגו ist nach dem überlieferten Text eine Apposition zu 15 b: »aufthuend deine Hand u. s. w.«. LXX (*ἀνοίγεις σύ*) sprachen aus פּוֹתֵחַ אַתָּ ohne folgendes אֶת. Diese Aussprache ist um so wahrscheinlicher die vom Dichter beabsichtigte, als auch in der Vorlage 104 28 das אֶת fehlt. — Statt des auch vom Syr. Targ. bezeugten Singulars יָדֶךָ lesen viele Hss. sowie LXX Hier. weniger

17 Jahve ist gerecht in allen seinen Wegen
Und gnädig in allen seinen Thaten.
18 Jahve ist nahe allen, die ihn anrufen,
Allen die ihn mit Ernst anrufen;
19 Den Wunsch derer, die ihn fürchten, erfüllt er,
Und ihr Schreien hört er und hilft ihnen.
20 Jahve behütet alle, die ihn lieben,
Aber alle Gottlosen vertilgt er.
21 Mein Mund soll von Jahves Lob reden,
Und alles Fleisch seinen heiligen Namen preisen
Für immer und ewig.

146

Israels Vertrauen.

1 Halleluja.
Lobe Jahve, meine Seele!
2 Ich will Jahve loben mein Leben lang,
Will meinem Gott lobsingen, so lange ich bin.
3 Vertraut nicht auf Fürsten,
Auf einen Menschen, der nicht helfen kann;

---

schicklich den Plural יָדֶיךָ. — לְכֹל wie v. 14. — Statt רצון hiess es 104^{28} טוב, womit das Gute gemeint war, an dem die Wesen sich sättigen. Danach wird auch רָצוֹן nicht das göttliche Wohlgefallen an den Menschen bezeichnen und nicht als accus. caussae zu betrachten sein (»aus Huld«), sondern dasjenige, womit Gott sättigt, also ein Accus. bei dem Verbum des Anfüllens, vgl. Ges. 117^{5}a. Gott sättigt den Menschen mit Wohlgefallen an den göttlichen Gaben. Statt der materiellen Gaben nennt der Dichter die Empfindung, welche durch den Genuss dieser Gaben hervorgerufen wird. Nicht richtig erklärt Targ. Qimchi Hupf.: »mit dem, was jeder begehrt«, was רְצוֹנוֹ oder רְצוֹנָם heissen müsste. Hier. *refectione.* 17 Gottes Wege sind sein Walten. Die Gerechtigkeit ist nach dem Parallelismus die hülfreiche. — וְחָסִיד = עֹשֶׂה חֶסֶד. 18 קרוב, nämlich mit seiner Hülfe, vgl. 34^{19}. — באמת LXX Targ. Hier. *in veritate*, d. h. so dass den Worten die Gesinnung entspricht, vgl. Jdc. 9^{15}; Hitzig: »gläubig«, nach Jes. 10^{20}. Jak. 1^{6}.

146

Israel preist seinen Gott und preist sich selbst glücklich, dass es nicht, wie die Heiden, sein Vertrauen auf sterbliche Menschen setzt, sondern auf den Treuen und Hülfereichen, der aus allen Gefahren errettet und allein in Ewigkeit regiert. — Der Psalm enthält zahlreiche Nachklänge aus anderen Stücken. LXX geben ihm die Überschrift *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* Theod. v. Mops. lässt ihn im Namen des aus Babel zurückgekehrten Volks gesprochen sein, und sicher setzt sein Inhalt die Rückkehr voraus. Aber wegen der vielen Entlehnungen kann er erst den späteren Jahrhunderten der nachexilischen Zeit angehören. Der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs hat v. 4 nachgebildet.

1. 2 Der Eingang, eine Selbstaufforderung zum Preise Jahves, ist eine Nachbildung von 103 1. 104 1. 35. 3 Das Thema des Psalms, zunächst negativ ausgesprochen; die positive Ergänzung folgt v. 5. Die Warnung vor Vertrauen auf Fürsten ist nach 118$^{8.9}$ gebildet. Sie ergeht an alle Glieder der Gemeinde. Unter den Fürsten sind heidnische

4 Sein Geist geht aus, er kehrt zu seinem Erdreich zurück,
Am selben Tage ist's mit seinen Gedanken vorbei.
5 Glücklich der, dessen Hülfe der Gott Jakobs ist,
Dessen Hoffnung auf Jahve, seinen Gott, geht,
6 Der Himmel und Erde gemacht hat,
Das Meer und Alles, was in ihnen ist,
Er der in Ewigkeit Treue hält,
7 Der den Unterdrückten Recht schafft,
Der den Hungrigen Brot giebt.
Jahve entfesselt Gefangene,
8 Jahve macht Blinde sehend,
Jahve richtet Gebeugte auf,
Jahve liebt Gerechte.
9 Jahve behütet die Fremdlinge,
Waise und Wittwe erhält er,
Aber den Weg der Gottlosen krümmt er.
10 Jahve ist König für ewig,
Dein Gott, o Zion, für Geschlecht und Geschlecht.
Halleluja.

Machthaber zu verstehn, vgl. zu Ps. 118. 4 Die Nichtigkeit der menschlichen Hülfe wird begründet mit der Nichtigkeit des Menschen selbst. 4a ist eine Nachbildung von 104 29; der Satz ist ein virtueller Bedingungssatz. Für עָפָר אֶל־ 104 29 heisst es hier אַדְמָתוֹ nach Gen. 3 19a, womit das Erdreich gemeint ist, von welchem der Mensch genommen ist. — Das Nomen עֶשְׁתּוֹנוֹת findet sich nur hier; vgl. das aram. עְשַׁת »denken« Dan. 6 4, und עֶשְׁתּוֹן »Gedanke« Job. 12 5, עֶשֶׁת »Gebilde« Cnt. 5 4. LXX *οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν*, ein ἄλλος bei Field: *αἱ προθέσεις αὐτοῦ*. LXX Syr. Hier. scheinen vor dem Wort noch יְהִי gelesen zu haben. Unser Vers findet sich fast wörtlich gleichlautend I Mak. 2 63. Da ebenhier eine Anspielung an a.t. Stellen wie Ps. 90 6 vorkommt, so ist nicht, wie Hitzig meint, das Makkabäerbuch die Vorlage des Psalms, sondern der Historiker citirt auch hier den Dichter. 5 Die positive Ergänzung zu v. 3 in der Form eines Makarismus. Gedanke und Ausdruck lehnt sich an 33 12 144 15 an. — Über das sogenannte Beth essentiae in בעזרו vgl. Ges. 119 3 b 1. — Das aramäische Wort שֶׂבְרֵי = hebr. תִּקְוָה 39 8 findet sich nur noch 119 116. 6 Das Vertraun auf Jahve ist deswegen das rechte, weil er als der allmächtige Schöpfer helfen kann und als der ewig treue helfen wird. — שָׁם bezieht sich auf Himmel, Erde und Meer; Gott hat auch die himmlischen Wesen geschaffen. 7 Die 6b gepriesene Treue Gottes tritt darin zu Tage, dass er den Unterdrückten zu ihrem Recht verhilft und die Nothleidenden unterstützt. Der Ausdruck ist aus 103 6 entnommen. — Mit 7c beginnt eine Reihe von Aussagen über Jahves gnädige Hülfe. Fünf Mal steht יהוה nachdrucksvoll an der Spitze des Satzes, um anzudeuten, dass nur Er, nicht die נְדִיבִים v. 3 Solches zu leisten vermögen. — Die Zusammenstellung der Gefangenen und Blinden v. 7. 8 nach Jes. 42 7. Das Sehendmachen der Blinden v. 8 wird hiernach als Entlassung aus dem finsteren Kerker zu verstehn sein. Andere betrachten die Blindheit als ein Bild der Rath- und Hülfslosigkeit, vgl. Dtn. 28 29; so LXX *σοφοί* für פִּקֵּחַ. — Zu 8b vgl. 145 14. 9 Unter den גֵּרִים verstehn LXX Proselyten, vgl. Jes. 56 3.6. Aber eines besonderen Schutzes bedürfen diese nicht, und die Zusammenstellung mit Wittwen und Waisen zeigt, dass Hier. richtig *advenas* übersetzt, d. h. die auf Duldung zugelassenen Fremdlinge. — Zu יעוד vgl. 20 9. 147 6. — יְתוֹמִים übersetzen LXX *ἀφανεῖ*,

147

Loblied.

[1] Halleluja!
Denn gut ist's, unserm Gott zu spielen,
Denn lieblich; es ziemt Lobgesang.
[2] Jahve baut Jerusalem,
Sammelt die Verjagten Israels,
[3] Er, der die gebrochenen Herzen heilt
Und ihre Schmerzen verbindet,

Hier. *conteret*; genau genommen aber sagt das Wort: er führt sie von dem Ziel, welches sie sich gesteckt haben, ab, nämlich in's Verderben, vgl. 16. Die Pläne der Gottlosen haben einen entgegengesetzten Erfolg als sie erwarteten. **10** Im Gegensatz zu den vergänglichen Menschen v. 3. **4** wird das ewige Königthum Jahves, welches den Seinen zuverlässigen Schutz gewährt, zum Schluss gefeiert. Richtig betrachten LXX Hier. יִמְלֹךְ nicht als Optativ, sondern als Aussage (*regnabit*). Der Satz selbst ist eine Entlehnung aus Ex. 1518. — Die Anrede an Zion v. 10b zeigt, dass der Psalm als Gemeindelied gedacht ist. — הללו יה lassen LXX Syr. aus.

147

Der Psalm, eine Aufforderung zum Lobe Gottes an Israel und Jerusalem, ist eine Blüthenlese aus andern Psalmen, Deuterojesaias und Hiob. Aber der entlehnte Stoff ist in sinniger Weise so geordnet, dass Jahves Walten in der Natur seinem Walten in und für Israel fortwährend gegenübergestellt wird. Auch Israel hat einen grimmigen Winter erlebt; aber das Eis ist gebrochen und Frühlingslüfte wehn. Innerhalb der dem Volke erwiesenen Gnadenbeweise ist der Gipfelpunct die Verleihung des Gesetzes, durch dessen Besitz Israel vor allen andern Völkern bevorzugt ist.

Der Psalm ist gedichtet in einer Zeit, als die durch das Exil geschlagenen Wunden wieder geheilt waren; Jerusalem ist wieder auferbaut und mit fester Mauer umgeben; die Gemeinde lebt in Frieden und Wohlstand. Dies führt bis auf die Zeit des Nehemias herab. Dass er, wie Delitzsch meint, auf die Einweihung der Ringmauer gedichtet sei, ist nicht wahrscheinlich; denn diese wurde im Herbst am 25. September (Neh. 615) beendet, während die anschauliche Schilderung des Winters im Psalm doch wohl auf frischer Erfahrung beruht, da ein strenger Winter mit Schnee und anhaltendem Frost in Jerusalem zu den Seltenheiten gehört. — Bis auf die makkabäische Zeit herabzugehn liegt ein stichhaltiger Grund nicht vor. — LXX und andere alte Übersetzungen beginnen mit v. 12 einen neuen Psalm; vgl. darüber die Einzelerklärung.

1 Das Halleluja wird damit begründet, dass Gott zu preisen eine liebe Pflicht ist. זַמְּרָה ist Inf. pi. mit Femininendung (Ges. 52 Anm. 3), אלהינו ist Objectsaccusativ dazu (vgl. 477), und טוֹב ist das Prädikat; כי נעים endlich ist ein zweites Prädikat zu זמירה אלהינו und נאוה תהלה bildet einen selbständigen Satz. טוב und נעים als Prädikate bei einem Infin. wie 1331. — Der Versbau ist ungewöhnlich; die von Hupf. u. A. vorgeschlagenen Conjecturen (זַמְּרוּ oder אֲזַמְּרָה) können jedoch nicht befriedigen. **2** Als erste der Wohlthaten, für welche Israel seinem Gott danken soll, ist der Bau Jerusalems genannt. Das Partic. בּוֹנֶה will Hupf. als Perf. auffassen, während Hier. *aedificabit* übersetzt. Die folgenden Participien machen es wahrscheinlich, dass auch בּוֹנֶה präsentisch zu verstehn ist. Es handelt sich nicht allein um den einmaligen Aufbau des zerstörten Jerusalems nach dem Exil, sondern Jahve baut dauernd an seiner Stadt, wie er die zerstreuten Israeliten fortwährend sammelt. 2b ist aus Jes. 568 genommen, nur dass dor-

4 Den Sternen die Zahl bestimmt,
Ihnen allen die Namen zuruft.
5 Unser Herr ist gross und allgewaltig,
Seiner Einsicht ist kein Ende.
6 Jahve erhält die Elenden,
Erniedrigt die Gottlosen in den Staub.
7 Stimmt an mit Dank für Jahve,
Singt unserm Gott auf der Cither,
8 Der den Himmel mit Wolken bedeckt,
Der Erde Regen bereitet,
Die Berge Gras sprossen lässt.
9 Der dem Vieh sein Futter giebt,
Den jungen Raben, die da rufen.
10 Nicht die Stärke des Rosses freut ihn,
Nicht gefallen ihm des Mannes Schenkel;
11 Jahve gefallen die, welche ihn fürchten
Und die auf seine Gnade harren.
12 O Jerusalem, preise Jahve,
Lobe, o Zion, deinen Gott;

---

tiges מְקַנֵּץ durch das jüngere Wort יְכַנֵּס ersetzt ist. 3 Eine Entlehnung aus Jes. 61 1; statt שׁבורי לב heisst es dort נִשְׁבְּרֵי לֵב. Gemeint sind die Israeliten im Exil, deren Herz vor Heimweh brach. Wahrscheinlich sind auch mit den Schmerzen Wunden des Herzens gemeint. 4 Solche Hülfe kann Gott seinem Volk gewähren, weil er der allmächtige Gebieter der Welt ist. Der Vers ist aus Jes. 40 26 entnommen, wo ebenfalls Gottes Allmacht als Gewähr für sein Erbarmen gegen Israel genannt wird (v. 27). — Hier. übersetzt 4a: *qui numerat multitudinem stellarum*; vgl. Luther, sodass das ל in לכוכבים zur Umschreibung des Genetiv diente. Nach der Grundstelle הַמּוֹצִיא בְמִסְפָּר צְבָאָם ist vermuthlich zu erklären: Er bestimmt, wie viele Sterne am Himmel erscheinen sollen. — 4b übersetzt Hier. nach der Grundstelle: *et omnes nomine suo vocat*. Von der ersten Verleihung eines Namens an die Sterne (»giebt ihnen Namen«) ist hier schwerlich die Rede, obgleich der Ausdruck dafür zu sprechen scheint, vgl. Gen. 26 18; vielmehr will der Dichter sagen: er ruft jedem einzelnen seinen Namen zu, damit er, sobald er ihn vernommen hat, erscheint. 5 Auch hier klingt Jes. 40 26. 28 durch. Statt מִסְפָּר heisst es dort deutlicher חֵקֶר. 6 Die v. 5 gepriesene Weisheit Gottes tritt besonders zu Tage in der verschiedenen Behandlung der Bedrückten und der Unterdrücker, womit hier die Israeliten und ihre Zwingherren gemeint sind. 7f. Ein neuer Ansatz zum Lobe Gottes, der Regen und fruchtbare Zeiten giebt. 8c Ein Citat aus 104 13. 14; LXX fügen von dorther noch hinzu ותשב לעבדת האדם. Der Vers ist in der massor. Gestalt das einzige Tristich des Psalms. 9 Dem Dichter schwebte Job. 38 41 vor, vgl. Lc. 12 24. Die jungen Raben werden frühzeitig von den Alten verlassen und sind daher in besonderer Weise auf Gott angewiesen. אשר יקראו übersetzen LXX vermuthlich richtig: *τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν*. 10 Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Verse ist nicht sofort klar. Es scheint ein Gegensatz beabsichtigt zu sein. V. 9 war gesagt, dass sich Gott auch der geringsten und schwächsten Geschöpfe annimmt, die vertrauensvoll zu ihm rufen. Im Gegensatz dazu sagt v. 10, dass die, welche auf ihre eigene Kraft vertrauen, nicht auf seine Hülfe zu rechnen haben. Der Vers ist gebildet nach 20 8. 33 16 ff. Die Schenkel erklären sich nach Am. 2 12 »Der Schnellfüssige wird nicht gerettet werden«. Schnelles Laufen ist eine wichtige

13 Denn er hat die Riegel deiner Thore fest gemacht,
Hat deine Kinder in dir gesegnet;
14 Er der deiner Grenze Frieden schafft,
Dich mit dem Mark des Weizens sättigt;
15 Der sein Wort zur Erde sendet;
In Eile läuft sein Gebot.
16 Der Schnee wie Wolle spendet,
Reif wie Asche ausstreut,
17 Sein Eis wie Brocken hinwirft;
Wer kann vor seinem Frost bestehn!

Eigenschaft des Kriegers, vgl. *πόδας ὠκὺς Ἀχιλλευς*. — Mit v. 12 beginnt bei LXX Hier. Syr., und wie es scheint auch bei Aq. Sym. Theod., ein neuer Psalm; aber das hier angeredete Jerusalem war schon v. 2 genannt; das Festigen der Thore erinnert an das Bauen v. 2; der gewährte Friede und Wohlstand v. 14 ist die positive Ergänzung zu v. 3, und die Naturerscheinungen v. 14—18 entsprachen dem v. 4. Danach bildet v. 12 nur einen neuen (dritten) Ansatz zum Lobe Gottes. **13** Delitzsch u. A. beziehn die Aussage des ersten Halbverses speciell auf die Wiederherstellung der Mauer und Thore durch Nehemias, vgl. Neh. 3. Sicher ist nur dies, dass der Psalm später als jenes Ereigniss fällt. — Die Kinder Zions sind seine Einwohner. Die Stadt ist als Mutter gedacht. **14a** Eine Nachbildung von Jes. 60 17. LXX Hier. *qui posuit terminum tuum pacem*. Der Ausdruck ist eine ähnliche Breviloquenz wie 120 7 אֲנִי שָׁלוֹם. — **14b** Vgl. zu 81 17. **15** Ein weiterer Anlass Gott zu preisen liegt darin, dass jedem seiner Befehle die Ausführung auf dem Fusse folgt, vgl. 33 9. אמרתו und דברו ist hier das Gebot Gottes, vgl. das ויאמר in der Schöpfungsgeschichte Gen. 1. Es ist personificirt wie Jes. 9 7 und als ein Bote gedacht, welcher schnell den Befehl seines Herrn ausführt. — אָרֶץ ist ein Accus. der Richtung. — עד מהרה nur hier, gebildet wie עַד מְאֹד, auf's eiligste. — Als Beispiel für die Leichtigkeit, mit der Gott durch sein Wort das Grösste vollbringt, führt der Dichter v. **16—18** aus, wie Gott ein und dasselbe Element bald in diese, bald in jene Form verwandelt. Richtig giebt Theodoret den Zusammenhang folgendermassen an: *πάντα γὰρ εἴχει τῷ θείῳ βουλήματι. αὐτίκα τοίνυν τῶν ὑδάτων την φύσιν μίαν οὐσαν εἰς μυρίας ἰδέας* (= *species*) *βουληθεὶς μεταβάλλει*. Dass der Dichter grade dies Beispiel wählt scheint veranlasst zu sein durch die ihm vorschwebende Stelle Jes. 55 10. 11, wo das Wort Gottes ebenfalls in Verbindung mit dem auf die Erde herabfallenden Regen und Schnee auftritt. Freilich wird bei Jesaias nicht die Leichtigkeit des göttlichen Schaffens betont, sondern der Regen ist dort ein Bild für die befruchtende Kraft des göttlichen Wortes. **16** Mit Wolle wird der Schnee verglichen einerseits wegen seiner Weisse (Dan. 7 9. Jes. 1 18), andrerseits weil er in Flocken fällt, vgl. Eustathius bei Rosenm. *τὴν χιόνα ἐριώδες ὕδωρ ἀστείως οἱ παλαιοὶ ἐκάλουν*, und Mart. Epigr. IV 3, welcher den Schnee *densum vellus aquarum* nennt. — Mit כצוף כאפר ist ein Wortspiel beabsichtigt. Der Reif bedeckt Dächer, Bäume und Triften, als ob sie mit Asche bestreut wären. Hitz. citirt Plin. Epist. VI 20 18 *omnia alto cinere tanquam nive obducta*. **17** Unter dem Eis verstehn die meisten Ausleger den Hagel, den Gott in kleinen Stücken vom Himmel herabwirft. Aber die Erwähnung der Kälte im Parallelgliede und des Aufthauens in v. 18 macht es wahrscheinlich, dass der Dichter wirklich das die Flüsse und Seen bedeckende Eis meint. Dies wirft Gott mit leichter Hand hin, als ob die gewaltigen Schollen nur Brocken wären; vgl. den ähnlichen Gedanken Job. 38 6 b. השליך bedeutet nicht nur »herabwerfen«, sondern auch »hinwerfen«. — **17b** Bei der Frage: »wer kann vor seinem Frost bestehn«, denkt der Dichter wohl nicht in erster Linie daran, dass diese Kälte für die Menschen unerträglich ist, sondern dass den gewaltigen Flüssen, die sonst Alles mit sich fort-

18 Er sendet sein Gebot und lässt sie schmelzen,
Lässt seinen Wind wehn, da rieseln Wasser.
19 Er that sein Wort an Jakob kund,
Seine Satzungen und Rechte an Israel.
20 So hat er keinem Volk gethan,
†Denn Rechte lehrt er sie nicht*.
Halleluja.

148

Aufruf zum Lobe Gottes an alle Welt.

1 Halleluja.
Lobt Jahve vom Himmel her,
Lobt in den Höhen.

---

reissen, durch den Frost ein Zügel angelegt wird; dass auch sie Gott gegenüber nicht standhalten können, wenn er die Eisdecke über sie ausbreitet. Denselben Gedanken, aber mit Verlust des poetischen Ausdrucks, gewinnt Derenbourg durch die Conjectur יַחֲמֹד (»die Wasser stehn«) für יַחֲמֹר, vgl. Job. 37 10. Die alten Übersetzer haben alle die Texteslesart vor sich gehabt. 18 Das mit Leichtigkeit hervorgezauberte Eis löst Gott durch sein Wort mit derselben Leichtigkeit auch wieder in Wasser auf. — Das Suffix in יַשְׁלִיגֵם bezieht sich auf Schnee, Reif und Eis. — Der Wind ist natürlich der Thauwind. 19 Dasselbe Wort Gottes, welches in der Natur waltet, übt seine Wirkung auch im Reiche der Offenbarung, nämlich in Israel. Die Verse 19. 20 sind eine Reproduction von Dtn. 4 7. 8. — Das Kethib וְדָבָרִי haben alle alten Übersetzer ausser Targ. gelesen; das viel weniger gut passende Qere וּדְבָרָיו ist durch die Plurale in 19b veranlasst. 20b lautet nach dem überlieferten Texte: »und Rechte kennen sie nicht«. Aber dass die Heiden überhaupt keine מִשְׁפָּטִים haben, konnte der Dichter kaum sagen, denn rechtliche Ordnungen giebt es auch bei ihnen. LXX übersetzen *καὶ τὰ κρίματα αὐτοῦ οὐκ ἐδήλωσεν αὐτοῖς*. Hierin ist das Pronomen willkürlich ergänzt; aber für יְדָעוּם haben auch Syr. Targ. vgl. Luther *manifestavit eis* d. i. יְדָעָם ausgesprochen, was der Dichter beabsichtigt haben wird; vgl. für הודיע mit doppeltem Accus. z. B. Gen. 41 39. Ex. 33 12. 13. Israel rühmt sich dessen, dass es seine מִשְׁפָּטִים von Gott empfangen hat, dass sie also auf Offenbarung beruhn. Dagegen rühren die מִשְׁפָּטִים anderer Völker nicht von Jahve her; er offenbart sich nicht unter ihnen, und eben hierin liegt Israels Vorzug vor den Heiden.

148

Israels Erlösung (v. 14) soll für Himmel und Erde und alle Geschöpfe ein Anlass sein, Jahve zu preisen. v. 1—6 wendet sich der Sänger mit der Aufforderung zum Preise Gottes an den Himmel und seine Schaaren; v. 7—14 an die Erde und was auf ihr ist. Den Schluss bildet beide Male (v. 5. 6 und 13. 14) eine Motivirung der Aufforderung; jedoch ist die des ersten Teiles nur eine vorläufige, denn nach der Meinung des Dichters ist das Israel widerfahrene Heil auch für den Himmel und seine Bewohner der eigentliche Anlass zum Lobe. Wenn auch die Könige der Erde und ihre Völker aufgefordert werden, an diesem Lobpreis Jahves für Israels Erhöhung teilzunehmen, so spricht sich hierin das Bewusstsein von der welthistorischen Bedeutung Israels aus. Israels Heil muss auch für sie ein Anlass zur Freude und zum Dank sein, weil ihnen selbst durch Israel das Heil zu Teil werden wird.

Nach v. 14 scheint ein bestimmtes historisches Ereigniss den Psalms veranlasst

2 Lobt ihn, alle seine Engel,
Lobt ihn, alle seine Heere.
3 Lobt ihn, Sonne und Mond,
Lobt ihn, alle leuchtenden Sterne,
4 Lobt ihn, ihr Himmel der Himmel,
Und das Wasser, das über dem Himmel;
5 Sie sollen den Namen Jahves loben,
Denn auf sein Gebot wurden sie geschaffen,
6 Und er lässt sie für immer und ewig bestehn,
Er gab ein Gesetz, †sie dürfen* es nicht übertreten.

---

zu haben; meistens denkt man an die Rückkehr Israels aus dem Exil. Möglicherweise aber bezieht sich v. 14 auf die Zukunft (s. die Erklärung). Der Psalm wäre dann ein Lob- und Danklied für das Israel verheissene messianische Heil. R. Obadja Gaon deutet ihn auf den Tag des Gerichts, an welchem Jahve das Heer der Höhe heimsuchen wird Jes. 24 21.

Über die Abfassungszeit lässt sich nur so viel sagen, dass der Psalm nachexilisch ist. Für eine genauere Fixirung bietet er keine Anhaltspuncte.

1 הללו יה lassen Hier. und Syr. aus; LXX fügen hinzu *Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου.* — בַּמְּרוֹמִים in מִן הָאָרֶץ steht in Gegensatz zu v. 7 מִן הָאָרֶץ; es bezeichnet den Ort, von welchem aus der Lobpreis ertönen soll. Wer dort den Lobpreis anstimmen soll sagen die Verse 2—4. 2 Die beiden Glieder des Verses sind gebildet aus 103 20 a und 21 a. Unter dem Heer versteht ein Teil der Ausleger die Sterne; da aber diese v. 3 genannt werden, so ist צבאו besser als Synonym von מלאכיו anzusehn, wofür auch 103 21 b spricht. Die Engel bilden ein Heer oder Heere, vgl. Jos. 5 14. 15. I Reg. 22 19. Das Kethib צְבָאוֹ hält Olsh. für ursprünglich, und meint es sei nur wegen des Plurals im ersten Gliede abgeändert. Aber alle alten Versionen (LXX Aq. Sym. Hier. Syr. Targ.) bezeugen das Qere צְבָאָיו, das auch in der Grundstelle 103 21 gebraucht ist. 3 כוכבי אור eigentlich: »ihr Lichtsterne«, d. h. die ihr aus Licht besteht. 4 שמי השמים ist der höchste Himmel, vgl. Dtn. 10 14. I Reg. 8 27. II Chr. 2 5. Ob unserm Dichter die spätere Vorstellung von drei (II Kor. 12 2) oder sieben Himmeln schon bekannt war, lässt sich nicht ausmachen. — Das Wasser über dem Himmel ist wie Gen. 1 7 der Himmelsocean, welcher über dem ehernen Himmelsgewölbe, dem רָקִיעַ, lagert, und aus dem der Regen auf die Erde herabströmt; vgl. Jensen, Kosmogonie der Babylonier. Die Aufforderung an das Wasser, Gott zu preisen, erklärt Bar Hebr. so, dass er sagt: sie loben ihn schweigend, wie Sonne, Mond, Sterne, Berge u. s. w. Der Dichter würde also sagen, dass schon die blosse Existenz dieser gewaltigen Schöpfungswerke ein Lobpreis Gottes sei. Aber nach v. 14 liegt ein besonderer auf Israel bezüglicher Anlass zu diesem Lobpreis vor, es kann also nicht der täglich sich wiederholende stumme sein. Man wird daher in jener Aufforderung nur eine kühne poetische Wendung erblicken dürfen; der Dichter fordert Alles, was im Himmel ist, auf, an dem Lobpreis Gottes teilzunehmen. 5 Der vorläufige Grund jenes Lobpreises durch die Himmel: Gott ist ihr Schöpfer und Erhalter. — Hinter כִּי haben LXX Syr. noch הוא אָמַר וַיֶּהְיוּ aus 33 9. 6 ויעמידם ist nicht ein weiteres Synonym zu ובראו, sondern drückt die Erhaltung aus, vgl. Koh. 1 4; richtig Luther: »er hält sie«. — 6 b übersetzen LXX Hier. *praeceptum dedit et non praeteribit*, betrachten also חֹק als Subject zu יעבור: Gott hat ein unvergängliches Gesetz gegeben. Aber עָבַר in Verbindung mit חֹק bedeutet sonst nicht »vergehn«, sondern »überschreiten« Jer. 5 22 Job. 14 5, und nach der sehr ähnlichen Stelle Jer. 5 22 sind Subject zu יעבור Himmel und Sterne, welche die ihnen von Gott angewiesenen Gesetze ewig beobachten müssen. Der Dichter denkt wohl besonders an den regelmässigen Lauf der Gestirne, vgl. Jer. 31 35 f. חֹק bezeichnet auch sonst die Naturgesetze, vgl. Jer. 33 25. Job. 28 26.

7 Lobt Jahve von der Erde her,
Ihr Drachen und all' ihr Fluthen,
8 Feuer und Hagel, Schnee und Rauch,
Sturmwind, der sein Wort vollführt,
9 Ihr Berge und alle Hügel,
Fruchtbäume und alle Cedern,
10 Das Wild und alles Vieh,
Was kriecht und geflügelte Sänger,
11 Erdenkönige und alle Nationen,
Fürsten und alle Richter auf Erden,
12 Jünglinge und Jungfrauen,
Greise zusammen mit Knaben;
13 Sie sollen den Namen Jahves loben,
Denn sein Name allein ist erhaben,
Seine Majestät bedeckt Erde und Himmel.
14 Und er hat seinem Volke ein Horn erhöht,
Ein Preis für alle seine Frommen,
Die Söhne Israels, das Volk †derer, die* ihm nahe.
Halleluja.

Befremdlich ist der Singular יעבור; Del. erklärt ihn als individualisirenden Sing. (keines jener Wesen überschreitet), giebt aber die Möglichkeit zu, dass es verschrieben ist aus יַעֲבֹרוּ. Darauf dass dies die ursprüngliche Lesart war, deutet vielleicht die unregelmässige scriptio plena יעבור noch hin. 7 ff. Die Aufforderung zum Preise Jahves ergeht nun an die Erde und ihre Bewohner; zunächst v. 7 an das Meer und seine gewaltigsten Geschöpfe, die Seeungeheuer, vgl. Gen. 1 21. 8 Die Vorgänge in der Luft. Die vier ersten Worte des Verses stehn in chiastischer Ordnung. Der Rauch als Begleiter des Feuers wie Ex. 19 18. Gen. 19 28. קישור übersetzen LXX Syr. Hier. mit »Eis«, 119 83 (hier auch Sym.) mit »Reif«. Allein diese Bedeutung lässt sich nicht nachweisen. — Zu 8b vgl. 104 4. 9 Die trockene Erde im Gegensatz zum Wasser v. 7 und zur Luft v. 8. 10 Die verschiedenen Classen der Thiere nach Gen. 1 24 f. חַיָּה, in der Genesis חַיַּת הָאָרֶץ, ist das Wild, בְּהֵמָה die zahmen Thiere. — צוּר כנף statt עוֹף כָּנָף Gen. 1 21. 11 f. Zuletzt ergeht die Aufforderung an den Menschen, der auch in der Schöpfungserzählung Gen. 1 den Gipfelpunct bildet. Der Dichter unterscheidet nach Amt, Geschlecht und Alter. 13 Als Beweggrund des Lobpreises wird zunächst Gottes herrliche Offenbarung in der Natur geltend gemacht, vgl. v. 5. 6. Dass die Verteilung der Aufforderung an Himmel und Erde auf die beiden Hälften des Psalms ausschliesslich rhetorischen Gründen entsprungen ist, tritt deutlich darin zu Tage, dass v. 13 Himmel und Erde verbunden auftreten. Der Dichter deutet damit an, dass der v. 14 geltend gemachte letzte Beweggrund zum Preise Gottes eine Angelegenheit ist, die Himmel und Erde angeht. — נִשְׂגָּב שְׁמוֹ auch Jes. 12 4. Statt des Partic. findet sich in Handschriften die Aussprache נִשְׂגָּב als Perf. prophet. — לבדו geht auf das Suffix in שמו (Hier. *nomen eius solius*). 14 Zum Schluss nennt der Dichter das eigentliche und letzte Motiv, welches den Lobpreis von Himmel und Erde veranlasst: Israels Erhöhung. 14a darf nicht übersetzt werden: er hat das Horn seines Volkes, oder: seinem Volke das Horn erhöht, sondern nur: seinem Volke ein Horn. Mit diesem Horn ist schwerlich, wie 132 17, eine Einzelperson gemeint, sondern der Dichter will sagen: Israel, dessen Horn heruntergeschlagen war, hat wieder ein solches bekommen, d. h. das erniedrigte Volk ist wieder zu Ehren gekommen, vgl. 89 18; so bereits das Targ. –

149

Israels Sieg.

1 Halleluja.
Singet Jahve ein neues Lied,
Sein Lob [erschalle] in der Gemeinde der Heiligen.
2 Israel freue sich seines Schöpfers,
Die Söhne Zions sollen frohlocken über ihren König.
3 Sie sollen seinen Namen loben mit Reigen,
Mit Pauke und Cither ihm spielen.
4 Denn Jahve hat an seinem Volk Gefallen
Und schmückt die Dulder mit Sieg.

LXX Hier. geben וירם durch das Futur wieder (*et exaltabit*). Hiernach wäre das Loblied nicht für bereits empfangene Wohlthaten gesungen, sondern für solche, die erst von der Zukunft erwartet würden; unmöglich ist diese Auffassung nicht, vgl. wegen des Imperf. cons. mit Futurbedeutung Ges. 111 4. 8. — In 14 b ist תְּהִלָּה nicht etwa ein zweites Object zu וַיָּרֶם (»er erhöhte das Lob, d. i. den Ruhm aller seiner Heiligen«), sondern Apposition zu dem ganzen Satz וירם קרן לעמו; die Erlösung Israels ist ein Gegenstand des Lobpreises für alle Frommen. — Mit עַם קְרֹבוֹ ist jedenfalls das israelitische Volk gemeint; der Ausdruck ist ungewöhnlich. LXX Hier. *populo adpropinquanti sibi*, so dass es für קָרוֹב לוֹ עַם stände. Da aber die Möglichkeit einer solchen Ausdrucksweise zweifelhaft ist, so liest man vielleicht mit Riehm besser קְרֻבָיו, vgl. das parallele חסידיו und Lev. 10 3. Dtn. 4 7.

149

Israel singt das Lob seines Schöpfers und Königs, der seine Heiligen mit Sieg und Ehren schmückt. Wie im vorhergehenden Psalm treten auch in diesem die heidnischen Könige in den Gesichtskreis des Sängers; aber während dort wenigstens indirect eine Teilnahme derselben am messianischen Heil ausgesprochen war, erscheinen sie hier als die, welche von Israel gefesselt werden sollen. Das Schwert des Geistes ist durch das zweischneidige Schwert der Rache ersetzt. Ein kühner Kriegsgesang der Heiligen Gottes, denen des Heilands Wort: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« noch ein Geheimniss war. Der קְהַל חֲסִידִים v. 1 ist vielleicht die *συναγωγὴ Ἀσιδαίων* I Mak. 2 42. Dass der Inhalt des Psalms auf die Zeiten der Makkabäer passt hat bereits Theodoret erkannt, während Theod. v. Mops. ihn auf die Kämpfe nach der Rückkehr aus dem Exil deutet.

1 הללו יה lassen Syr. Hier. aus. — תהלתו betrachten die Neueren als zweites Object zu שׁירו; LXX Hier. haben den Nominativ (*laus eius*), ergänzten also ein Verb wie »ertöne«. 2 Der Plural עֹשָׂיו mit dem Singularsuffix ist als sogenannter Hoheitsplural anzusehn und nach Analogie von אלהים gebildet; ebenso Jes. 54 5, vgl. Ges. 124 Anm. c. Israels Schöpfer heisst Jahve, weil er Israel sein Dasein als Volk gegeben hat, vgl. z. B. Jes. 44 2. 51 13. Im Parallelgliede wird er Israels König genannt, vgl. I Sam. 8 7, als der, welcher sein Volk beschützt und, wie der weitere Verlauf des Psalms zeigt, zum Siege führt. 3 מָחוֹל übersetzen LXX Hier. richtig *in choro*; gemeint ist der heilige Reigen, wie ihn z. B. Mirjam und die Weiber nach dem Untergange Pharaos tanzten Ex. 15 20, vgl. Ps. 118 27. Auch die Handpauke (תֹּף) wird bei Gelegenheit des Siegesliedes Ex. 15 in Verbindung mit dem Reigen erwähnt. 4 Dass Gott an seinem Volke Gefallen hat, zeigt sich darin, dass er ihm den Sieg verliehen hat. Die חסידים heissen hier ענוים. Unrichtig übersetzen LXX *πραεῖς*, Hier. *mansuetos*, vgl. Hitzig; sie sind vielmehr so genannt wegen ihrer elenden Lage, in der sie sich vor kurzem noch befanden. Jetzt hat

5 Die Heiligen sollen jauchzen mit Rühmen,
Sollen jubeln auf ihren Lagern.
6 Lobpreisungen Gottes erfüllen ihre Kehle
Und ein zweischneidiges Schwert haben sie in ihrer Faust;
7 Rache zu üben an den Heiden,
Züchtigungen an den Nationen,
8 Ihre Könige mit Ketten zu binden
Und ihre Edlen mit eisernen Fesseln;
9 Verzeichnet' Gericht an ihnen zu vollziehn;
Eine Ehre ist das allen seinen Heiligen.
Halleluja.

150

Aufruf zum Lobe Gottes in allen Tönen.

1 Halleluja.
Lobt Gott in seinem Heiligthum,
Lobt ihn in seiner starken Veste.

Jahve ihnen das Trauergewand abgenommen und sie statt dessen mit Sieg geschmückt Jes. 61 3. 5 בכבוד kann nicht den Anlass des Jauchzens bezeichnen: »über die ihnen neuverliehene Ehre«, da dann בְּקִבּוּם zu erwarten wäre, sondern ist nach 30 13 29 10 zu erklären: indem sie zugleich Lobgesang erschallen lassen; so richtig Luther. — Die Erwähnung des Lagers 5 b erklärt sich daraus, dass die Sieger nach beendetem Kampf der Ruhe pflegen dürfen. Delitzsch denkt daran, dass auf dem stillen Nachtlager sich bisher die Klage ergoss, vgl. 4 5 6 7, die jetzt für Israel in Jauchzen verwandelt ist. 6 Die Verbindung von Lobgesang und Schwert erinnert noch mehr als an Neh. 4 10 an II Mak. 15 27 »mit den Händen kämpfend aber im Herzen zu Gott betend«. — חרב זרזיף übersetzen LXX *ῥομφαῖαι δίστομοι*, Hier. *gladii ancipites*, Aq. *μάχαιρα στομάτων*, also = חֶרֶב שְׁנֵי פִיּוֹת Jdc. 3 16. Etwas anders ist das Wort Jes. 41 15 gebraucht. 8 Die Fesselung der Könige und Züchtigung der Nationen wird Jes. 45 14 für die messianische Zeit erwartet; diese Zeit ist jetzt nahe herbeigekommen. 9 Unter dem verzeichneten Gericht denkt ein Teil der Ausleger an die gesetzlichen Bestimmungen über die Ausrottung der Kananiter (Dtn. 7 2 al.), welche hier auf die zeitgenössischen Feinde übertragen wären, so Luther; oder an die Verheissungen Dtn. 32 41 ff. Noch Andere (Hupf.) denken an das im göttlichen Rathschluss beschlossene Gericht. — Dieser blutige Gerichtsvollzug ist eine Ehre oder ein Ruhm für die Heiligen Gottes. הוא ist neutrisch zu nehmen wie Job. 31 11; richtig Hier. *decor est*. Unrichtig übersetzt Luther so als ob sowohl הֲדָר als הוא den Artikel hätten. — הללו יה fehlt bei Hier. Syr.

150

Der volle Schlussaccord des Psalters, vielleicht vom letzten Sammler verfasst. Es ist ein Gegenstück zu 148, dessen beide Teile 150 1 kurz zusammenfasst, um dann, wie 148 alle Geschöpfe zum Lobe Gottes auffordert, durch Aufzählung aller Musikinstrumente, mit denen Gott gepriesen werden soll, einen ähnlichen Erfolg zu erreichen wie jener Psalm.

1 הללו יה fehlt bei Hier. Syr. — קֹדֶשׁ das Heiligthum (63 3 74 7) kann an und für sich sowohl das irdische wie das himmlische sein. An letzteres denkt Delitzsch, an ersteres schon das Targum. Da der Dichter doch gewiss nicht allein die Engel, sondern

[2]Lobt ihn ob seiner Thaten,
Lobt ihn nach der Fülle seiner Grösse.
[3]Lobt ihn mit Posaunenschall,
Lobt ihn mit Harfe und Cither.
[4]Lobt ihn mit Pauke und Reigen,
Lobt ihn mit Saiten und Pfeifen.
[5]Lobt ihn mit tönenden Cymbeln,
Lobt ihn mit rauschenden Cymbeln.
[6]Alles was Odem hat lobe Jah.
Halleluja.

---

auch die Erdenbewohner zum Lobe Gottes auffordern will, so ist die Auffassung des Targum sicher die richtige. Erst in 2b werden auch die himmlischen Wesen zum Lobe aufgerufen. — רקיע עזו übersetzt Sym. gut *ἐν τῷ στερεώματι τῷ ἀκαθαιρέτῳ αὐτοῦ*. Das Himmelsgewölbe ist die unzerstörbare Veste, in welcher der allmächtige Herr der Welt residirt. Weniger dichterisch erklären Andere (vgl. Luther) nach Qimchi »in der Veste seiner Macht«, d. h. im Himmel, in welchem Gottes unendliche Macht ganz besonders deutlich zu Tage tritt. 2 גבורותיו] LXX *ἐπὶ ταῖς δυναστείαις αὐτοῦ*, ein *ἄλλος* bei Field *διὰ τῶν δ.*; Olsh. will lieber erklären »durch Verkündigung seiner Grossthaten«, vgl. 71 16. 3 Das Posaunenblasen war Sache der Priester; auf Harfe und Cither spielten die Leviten; Pauken wurden auch von den Frauen geschlagen, und Reigen, Saitenspiel, Schalmei und Cymbel waren ebenfalls nicht den Leviten vorbehalten. Die Aufforderung zum Lobe Gottes ergeht also an Priester, Leviten und Laien. 4 מְנִים, nur hier, sind nach den alten Übersetzern Saiten. — עֻגָב ebenfalls nur hier; LXX Hier. *et organo*, Targ. אבובין, d. i. Flöten aus Rohr wie sie die syrischen Ambubajae bei Horaz in Rom bliesen. 5 Da dem Dichter keine Namen von Instrumenten mehr zur Verfügung stehn, so nennt er in beiden Gliedern dasselbe. Ob durch die zwei näheren Bestimmungen שֶׁמַע und תְּרוּעָה zwei besondere Arten von Cymbeln angedeutet werden sollen, ist zweifelhaft. Pfeiffer bei Rosenmüller hält die צלצלי שמע für Castagnetten, mit welchen die Tänzerinnen klappern, die צלצלי תרועה dagegen für die grossen Metallbecken, wie sie noch heute bei der Militärmusik gebräuchlich sind. LXX haben *ἐν κυμβάλοις εὐήχοις . . . ἐν κυμβάλοις ἀλαλαγμοῦ*, Hier. *in cymbalis sonantibus . . . in cymbalis tinnientibus*. 6 Die Schlussaufforderung hat einen universalistischen Charakter, sofern nicht allein Priester, Leviten und Israeliten, sondern alles Lebende zum Preise des Gottes Israels aufgerufen wird. Theodoret deutet sie auf die Berufung der Heiden.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

Theologisches a. d. Verlag v. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

„Wer nicht wenigstens **einige neutestamentliche Hauptschriften** mit umfassenden Kommentaren **durcharbeitet**, der wird das Wesen evangelischer Schriftforschung **niemals recht erfassen** und auch im Amte vom Gebrauch **kurzgefasster Handbücher keinen wahren Nutzen** haben". Aus der Besprechung **der 6. Aufl.** des Kommentars zum Matthäusevangelium in dem **Theolog. Lit. Blatt** 1890 No. 50.

H. A. W. Meyer's

Kritisch-exegetischer Kommentar

über das

NEUE TESTAMENT.

				Mk.	Pf.		Mk.	Pf.
I. 1.	Evangelium Matthäi, neu bearb. v. Bernh. Weiss.	1890.	**8. Aufl.**	7	—	gebunden	8	60
— 2.	Evangelium Marci und Lucae, desgl.	1885.	**7. Aufl.**	8	—	gebunden	9	60
II.	Evangelium Johannis, desgl.	1886.	**7. Aufl.**	8	—	gebunden	9	60
III.	Apostelgeschichte, neu bearb. von H. H. Wendt.	1888.	**7. Aufl.**	7	40	gebunden	9	—
IV.	Römerbrief, neu bearb. v. Bernh. Weiss.	1891.	**8. Aufl.**	8	—	gebunden	9	60
V.	Erster Korintherbrief, neu bearb. von G. Heinrici.	1888.	**7. Aufl.**	7	—	gebunden	8	60
VI.	Zweiter Korintherbrief, desgl.	1890.	**7. Aufl.**	5	40	gebunden	7	—
VII.	Galaterbrief, neu bearb. v. Fr. Sieffert.	1886.	**7. Aufl.**	5	—	gebunden	6	60
VIII.	Epheserbrief, bearb. v. Wold. Schmidt.	1886.	**6. Aufl.**	4	—	gebunden	5	60
IX.	Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon.	1886.	**5. Aufl.**	6	60	gebunden	8	20
X.	Briefe an die Thessalonicher, von W. Bornemann.		Ist in Vorbereitung					
XI.	Briefe an Timotheus und Titus, bearb. v. B. Weiss.	1885.	**5. Aufl.**	5	40	zusammen gebunden	10	—
XII.	Briefe Petri und Judae, von E. Kühl	1887.	**5. Aufl.**	6	—	gebunden	7	60
XIII.	Der Brief an die Hebräer, von B. Weiss	1888.	**5. Aufl.**	5	40	gebunden	7	—
XIV.	Die Briefe des Johannes, von B. Weiss.	1888.	**5. Aufl.**	3	40	zusammen gebunden	8	40
XV.	Der Brief des Jacobus, neu bearb. v. W. Beyschlag.	1888.	**5. Aufl.**	3	40			
XVI.	Die Offenbarung Johannis, v. Fried. Düsterdieck.	1887.	**4. Aufl.**	9	—	gebunden	10	60

Um die Anschaffung des **Gesammtwerkes** (17 Bände) zu erleichtern, haben wir den Gesammtpreis von 102 Mk.

auf 70 Mk. (in Halblederbänden 94 Mk.) ermässigt.

Grössere Ergänzungen nach Anfrage zu ebenfalls ermässigten Preisen.

Everling, Lic. theol. **O., Die paulinische Angelologie und Dämonologie.** Ein biblisch-theolog. Versuch. 1888. gr. 8. 2 Mk. 80 Pf.

Franke, Prof. **A. H., Das Alte Testament bei Johannes.** Ein Beitrag zur Erklärung und Beurtheilung der johanneischen Schriften. 1884. V, 316 S. gr. 8. 6 Mk.

Gunkel, Privatdoz. Lic. theol. **Herm., Die Wirkungen des hl. Geistes** nach den populären Anschauungen der apostol. Zeit u. nach d. Lehre d. Apostels Paulus. Eine bibl.-theolog. Studie. 1888. gr. 8. 2 Mk. 60 Pf.

Kabisch, Lic. theol. **Rich., Das vierte Buch Esra** auf seine Quellen untersucht. 1889. gr. 8. 4 Mk.

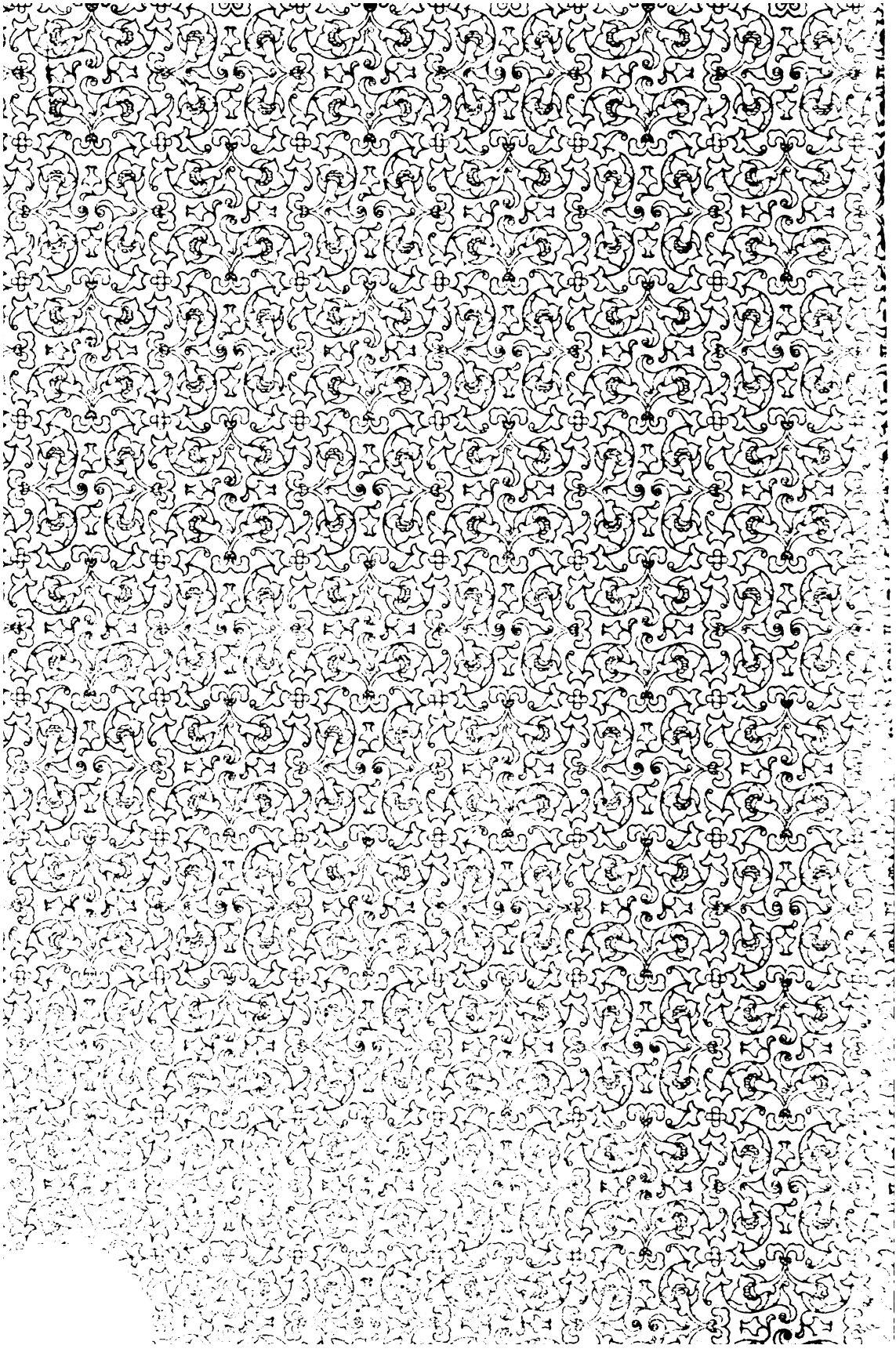
Spitta, Prof. D. **Frdr., Christi Predigt an die Geister** (1. Petr. 3, 19 ff.). Ein Beitr. z. neutestamentlichen Theologie. 1890. gr. 8. 1 Mk. 50 Pf.

Neuerdings liegen vor:

Weiss, Prof. **Johs., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.** 1892. gr. 8. 1 Mk. 40 Pf.

Bousset, Privatdoz. Lic. theol. **W., Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum.** Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. 1892. 2 Mk. 40 Pf.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.



3 2044 069 759 678

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve library collections at Harvard.